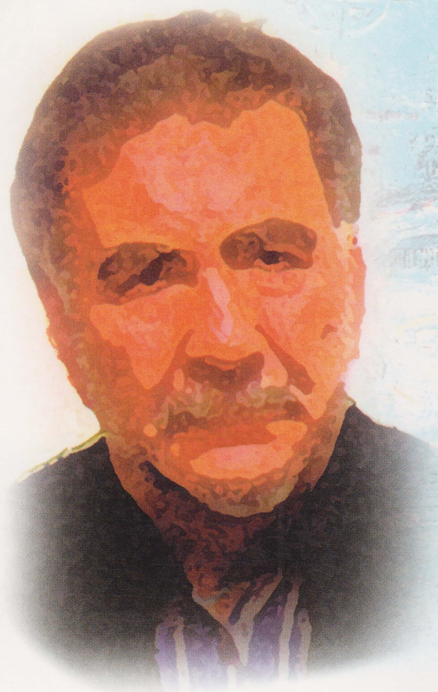
مع الفيلسوف

حوار تفصيلي مع الفيلسوف
د. غلام حسين الابراهيمي الديناني



د.عبد الله النصري

استاذ في جامعة العلامة الطباطبائي بطهران

دار الهادي

مع الفيلسوف

الطبعة الأولى
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مع الفيلسوف

حوار تفصيلي مع الفيلسوف
الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

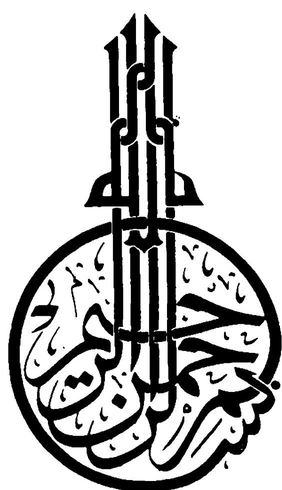
إعداد

الدكتور عبد الله النصري

تعريب

عبد الرحمن العلوي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



مقدمة

يُعد التعرف على المفكرين المعاصرين وتكريمهم، احدى الضرورات الفكرية لمجتمعنا المعاصر. وقد أدى حجاب المعاصرة الى الحيلولة دون الاهتمام بالقيمة الوجودية للشخصيات الفكرية خلال حياتها. اما البحث عن العوامل التي أدت الى بلوغ مثل هذا الوضع، فيحتاج الى مجال أكبر.

ورغم اننا قد تخلصنا من هذا الوضع الى حد ما في السنوات الأخيرة، واستطعنا التأشير على بعض الشخصيات المعاصرة، من خلال اقامة بعض مهرجانات التكريم واصدار بعض الكراريس والكتب التي تُبجِّل هذه الشخصيات وتشيد بها، إلّا ان ذلك ليس سوى جزء يسير مما ينبغي أن يتم.

وأهم ما ينبغي القيام به هو ان تجري دراسات وبحوث تنهض بمهمة تسليط الأضواء على مختلف الأبعاد الفكرية لمثل هذه الشخصيات في

حياتها وكذلك على آثارها ومصنفاتها، واخضاعها لعملية النقد البناء، من أجل الوقوف على مواقفها الفكرية بشكل واضح، وكذلك من أجل أن يتسنى لهذه الشخصيات الدفاع عن مواقفها الفكرية أو تصحيح أي خطأ في نتيجة البحث، وكذلك تبديد أي غموض أو إلتباس قد يواجه مثل هذه البحوث.

لابد لكل مفكر ان يجلس للحوار ويكشف عن الزوايا الغامضة في شخصيته وفكره ونظرته الى الحياة ومختلف القضايا المهمة التي كان له رأي فيها.

ولاريب في ان كل مفكر ليس باستطاعته ان يسجل كل ما يدور في فكره. ولاريب كذلك في ان المفكرين كالأشجار المثمرة التي لابد من قطف ثمارها، ولا يمكن ان تنفصل اوراقها وثمارها عن أغصانها الوجودية. ففي ثقافتنا تحظى الكلمات الشفهية وما يُنقل من فم الى آخر، بقيمة كبيرة، وما لم يحرك المستمعُ المتكلمَ، فلن تخرج أسراره وأحواله الباطنية من مكامنها.

فما أكثر العظماء والفضلاء الذين حملوا أسرارهم معهم الى مثاويهم لأنهم لم يجدو من يبثوها اليه ويكشفوا عنها له. وما أكثر الحكم التي ظلت قابعة في أذهان الحكماء ولم تجر على ألسنتهم. وما اكثر الذين لم يكترثوا بمثل هذه الخسائر المعنوية الفكرية الفادحة، لأنهم لم يميزوا بين الأحجار الكريمة والتراب.

الذهنية التي لدى أهل الفكر في مجتمعنا ليست بالشكل الذي

يـــنطلق فـيــه هـؤلاء لكـتابـة اليـوميات أو مخــاطبـة أهـل الرأي والأصدقـاء من أجل ان ترث الأجيال القادمـة كنزاً مـن المعلومات والأسرار.

حينما يطالع المرء الكتب وحتى فهارس الآثار التي كُـتبت في ايـام حياة المشاهير الغربيين لا سيما على صعيد حياتهم وآثارهم وأفكارهم، يشعر بالخجل لأنه ورغم كل هذه الأهمية التي توليها الثقافة الاسلامية للعلماء، وكل هذه الاشادة التي يوليها الفكر الاسلامي للمفكرين وأهل الفن، نجد اننا متقاعسون كثيراً في هذا المضمار ولم ننطلق كما ينبغي في هذا الطريق. ولماذا لا ننسجم في حركتنا مـع هـذا الرصـيد الفكـري والثقافي العظيم الذي لدينا؟

ولاريب فـي ان الكلام في هـذا الموضوع طويل ومتشعب، ويعبّر في الحقيقة عـن احدى الكوارث التـي تـعاني مـنها ثـقافـة مجـتمعنا المعاصـر.

الكتاب الذي بين يديك عبارة عن حوار أجريته مع استاذي الكبير الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني، فضلاً عن بعض اللـقاءات الاخرى التي بثها تلفزيون الجمهورية الاسلامية الايرانية.

الاستاذ الدكتور الديناني، أحد ألمع مفكري مجتمعنا، وقـد أمـضى عمراً في التدريس والتأليف ضمن اطار الفكر الفلسفي لمفكري العـالم الاسلامي. فضلاً عن انه الوارث لأفكار طائفة مـن كـبار الفـلاسفة والمفكرين الذين تتلمذ على أيديهم، ولاشك في أنه يحـمل في صـدره

الكثير من سننهم التي سمعها من ألسنتهم مباشرة.

احترام وتكريم العلم والعلماء، وكذلك مسؤوليتي كتلميذ،.أمر أملى عليّ ان انطلق باتجاه تسليط مزيد من الضوء على بعض جوانب شخصية استاذي الدكتور الديناني، بالضبط كما فعلت مع بعض اساتذتي الآخرين. ولاريب في ان هذا الجهد لا يعبر عما كنا نبغي تحقيقه بقدر ما يعبر عما استطعنا ان نقوم به.

الباب الأول

حديث النفس

حديث النفس

قيل الكثير عن الفصل المقوم للانسان والوجه الذي يميز الانسان عن سائر الموجودات في عالم الوجود. ومهما قيل بهذا الشأن لا يمكن نكران الحقيقة التالية وهي ان الانسان يتميز بخصوصية القابلية على معرفة الأشياء واقامة العلاقة معها. كما ان كمال الانسان يعتمد على هذه الخصوصية أيضاً.

اذا كان الميل نحو معرفة الأشياء والشوق اليها، خصوصية انسانية، فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية أيضاً وهي ان الانسان يميل أيضاً لمعرفة ذاته والوقوف على كنهه وحقيقته.

الانسان موجود غامض ويعيش حالة عظيمة من الشوق والرغبة للاطلاع على ذاته ومعرفة رموزها وأسرارها. كما انه يقف في ذات الوقت على ما لديه من تعارضات ومحدوديات. والوقوف على هذه

التعارضات والمحدوديات هو الذي يبعث على تألمه وقلقه في معظم الأحيان.

لذلك باستطاعتنا ان ندّعي بأن الانسان يرغب في ان يُعرف من قبل نفسه والآخرين بنفس مستوى رغبته في ان يعرف جميع الامور والأشياء.

اذن فالمعرفة تحظى بأهمية كبرى، والانسان لا يتطلع الى معرفة الأشياء فقط، وانما يتطلع الى معرفة نفسه أيضاً، كي يصل عن هذا الطريق الى نوع من الطمأنينة والهدوء.

ولا ينبغي ضمن هذا السياق تجاهل الأمر التالي أيضاً وهو: ان الانسان مظهر الله الكامل، والشخص الوحيد الذي بمقدوره ان يكون خليفة لله تعالى في هذا الكون. وهذا هو ذات الشيء الذي يمكن أن يفسر حب الانسان للمعرفة ـ أي معرفة نفسه والأشياء ـ القائم في وجوده.

الذين لديهم معرفة بالمعارف الاسلامية يعلمون جيداً بأن الله تعالى ـ فضلاً عن علمه بجميع امور العالم وشؤونه ـ يرغب في ان يُعرف من قبل الخلق أيضاً. وهذا ما يمكن أن يدل عليه الحديث القدسي القائل: «كنت كنزاً لا يُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخلق لكي أُعرف».

ولربما يتردد البعض في سند هذا الحديث القدسي وصحته، ولكن لفيفاً كبيراً من أهل المعرفة استطاعوا أن يؤيدو، عن طريق المكاشفة،

وعكسوا ذلك في آثارهم.

فضلاً عن ذلك يُستوحى معنى ومضمون هذا الحديث القدسي، من بعض الآيات القرآنية الكريمة، الأمر الذي يعزز من اعتباره. كذلك يمكن العثور على معناه ومضمونه في العهدين القديم والجديد. وقد ورد في هذين العهدين ان الله تعالى خلق الانسان على صورته. ولاريب في ان الصورة هنا، لا يراد بها الصورة الظاهرية، لأنه تعالى منزه عن كل شكل وصورة بالمعنى الظاهري. لذلك ينبغي ان يكون للصورة جانب معنوي وتدل على العلم والمعرفة.

ولاريب في ان الله تعالى يعرف جميع الامور والحقائق منذ الأزل والى الأبد، ولكن لاريب أيضاً في انه يحب ان يُعرف من قبل مخلوقاته أيضاً. وهناك اجابات كثيرة ومتنوعة على السؤال التالي: كيف يمكن أن يُعرف الله تعالى عن طريق مخلوقاته وما هو حجم هذه المعرفة؟

الاجابة على هذا السؤال أمر نوكله الى فرص اخرى، ولكن الأمر الذي لابد من بحثه هنا هو: الانسان مثلما يرغب في معرفة حقائق الأمور والاطلاع على الآخرين، يرغب كذلك في أن يعرفه الآخرون.

ولاشك أن المشاكل التي تعترض طريق معرفة الآخرين بالانسان، ليست أقل من المشاكل التي تعترض طريق معرفة الانسان بذاته.

قد يقال: لو تحدث الانسان للآخرين بشكل صحيح عن كل ما يعرفه عن نفسه، لعرفه الآخرون على حقيقته وكما هو. ولكن المعضلة الأساسية التي تبرز على هذا الصعيد هي: كيف بمقدور الآخرين ان

يعرفوا بأن كل ما يقوله صحيح، ولا وجـود للـمبالغة أو الزيـف في كلامه؟

من يستطيع ان يعلم ماذا يدور في باطن الانسان وضميره؟ وهـل بمقدور أحد ان يدرك بأن ما ينطق به هذا الرجل أو ذاك، هـو عـين الحقيقة التي يختزنها في فكره؟

والمشكلة الأعظم من ذلك هي ان الانسـان نـفسه قـد لا يـعرف بالضبط ماذا يدور في نفسه وماذا يجري في ضميره، ما لم يكشـف الله تعالى له عن الحقيقة.

نعرف الكـثير مـن الشـخصيات التي بـادرت الى كـتابة رسـائل الاعتراف التي حاولت من خلالها ان تعرّف أنفسها الى الآخرين على حقيقتها وبالطريقة التي عاشت فيها. ومعظم هذه الشخصيات تـنتمي الى عالم الغرب والمسيحية ومتأثرة الى حد ما بالقديس أوغسطين.

الذين كتبوا رسائل الاعتراف لم يـترددوا عـن الاقـرار بـالذنوب والاعتراف بالجرائر والأعمال القبيحة التي ارتكبوها خـلال حـياتهم. غير ن الاقرار بـالذنب والاعـتراف بـالممارسات المشـينة، أمـر غـير مستساغ في العالم الاسلامي، بل قد يُعد من الجرائر في بعض الأحيان. ولذلك ليس مألوفاً كتابة رسـائل وكـتب الاعـتراف بـين المـفكرين المسلمين، ولم يقدم أحد على تأليف هذا النمط من الآثار.

ولربما يُعد أبو حامد الغزالي، المفكر الاسلامي الوحيد الذي كـان لديه ما يشبه هذا اللون من التفكير. فهو لم يؤلف كتاباً أو رسالة تحت

عنوان «الاعترافات»، لكنه اعترف في كتابه المهم «المنقذ من الضلال» ببعض الأحوال الروحية والباطنية التي كانت لديـه، والتي كـان مـن الممكن ان تترتب عليها آثار خطيرة.

ولاريب في ان الغزالي، كان فقيهاً كبيراً، وكان يحمل لقب «حـجة الاسلام» الذي منحته له الخلافة العباسية بشكل رسمي آنذاك. والذي لديه معرفة بالموازين الفقهية الاسلامية، يعلم أن اظهار الشك والتردد في بعض الاصول العقائدية، كان يعد جريرة عظمى وذنباً غير قـابل للصفح.

في مثل هذه الأوضاع والظروف، ألقى أبو حامد الغـزالي نـفسه في وادي الخطر، واعترف من خلال كتابه «المنقذ من الضلال» انـه كـان يشك ويرتاب في جميع الامور.

فمن خلال دراسته لبعض الامور المتعلقة بالمعرفة، أخذ ينتابه الشك في عقائده واصوله الفكرية، وراح يخطو في عالم الشك المرعب. وبلغت حالة الشك في ضمير الغزالي مـرحـلة أخـذ يـفقد فـيها حـتى ثـقته بالمحسوسات والضروريات العقلية.

يقول الغزالي ان تلك الحالة الخطيرة مـن الشك والتي عـبر عـنها بالمرض قد استمرت مدة شهرين كاملين الى ان شفاه الله تعالى مـنها بنور قذفه في صدره.

«.. حتى شفى الله من ذلك المـرض وعـادت النـفس الى الصـحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمـن

ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله»[1].

ولربما من العوامل التي ادت الى اشتهار الغزالي بين المفكرين الغربيين وحبهم له، هي هذه الحالة من الشك التي عاشها وسجلها في كتابه في لون من ألوان الاعتراف.

اذن رسائل الاعتراف، احدى الطرق التي يحاول البعض من خلالها، تقديم أنفسهم الى الآخرين على حقيقتها وكما هي.

ويُعد المفكر الفرنسي المعروف جان جاك روسو أحد المفكرين الغربيين الذين بادروا الى تعريف أنفسهم وتقديمها للآخرين عن طريق رسائل الاعتراف، رغم انه لم يكن ملتزماً بالعقائد الدينية وغير منسجم مع الأفكار الالهية. يقول جان جاك روسو:

«أود أن أتحدث الى أبناء نوعي عن جميع تلك الأشياء ذات الصلة بطبيعة الانسان والذي هو أنا. فطبعي ليس مثل طبع اولئك الذين رأيتهم الى الآن. واذا لم يكن لدي اعتبار اكثر مما لدي الآن فلأنني اختلف عن الآخرين. وليس باستطاعة أحد ان يجيب على السؤال التالي: «هل الطبيعة مخطئة في تحطيم القالب الذي سبكوني فيه؟»، ما لم يقرأ كلامي هذا الى النهاية.

دعوا اسرافيل ينفخ في الصور متى يشاء، فانني سأحضر بهذا

---

(١) راجع: الغزالي، المنقذ من الضلال، ط بيروت، ١٩٥٩، ص ٣٨ ـ ٤٠.

الكتاب الذي في يدي، أمام القاضي المطلق للدفاع عن نفسي وسأقول بصراحة: هذا ما فعلته وفكّرته وما كنت عليه، وهذا هو الحسن والقبيح الذي تحدثت عنه بصراحة وبصورة متساوية. فلم أسكت على شيء، ولم أضف الى الحسن شيئاً...

كشفت عن نفسي كما هي، عن حقارتها وشرفها. وأزحت الستار عن باطني وذاتي وكأنك رأيتها عن كثب...

دعهم يسمعون اعترافاتي، ودعهم يئنون من أجل أعمالي الفارغة التي لا قيمة لها، ويخجلوا من آلامي. دع كل أحد كي يكشف أمام سريرك عن كل ما في قلبه بصدق. ودع ولو واحداً منهم كي يقول بجرأة وشجاعة: انني كنت افضل من ذلك الرجل».

اوغسطين هو الآخر لم يصف نفسه في كتاب اعترافاته انه رجل حسن وشريف قط، وانما يعبّر عن أسفه على الأعمال التي مارسها في الماضي. اما جان جاك روسو فقد وضع معايير اخرى لسلوك الانسان. ولم يعترف امام الله بل أمام الانسان، وقد ذكر العديد من الدوافع والبواعث لاعترافاته[١].

ولا نريد التحدث عن هذه الدوافع وصحتها وسقمها، وانما نقول فقط بأن معظم الذين كتبوا مثل هذه الاعترافات يتلخص هدفهم من ورائها في انهم يحاولون الكشف عن انفسهم للآخرين كما هي في الواقع والحقيقة.

---

(١) جيلين كلارك، اعترافات اوغسطين، ترجمة رضا علي زادة، ص ١٦٠.

والسؤال الجوهري الذي يطرح نفسه هو: هل هناك رواية قاطعة وغير قابلة للشك عن حياة الانسان، وهل تتاح مثل هذه الرواية أساساً؟

بتعبير آخر: هل باستطاعة الشخص نفسه أو أي شخص آخر التحدث طوال حياته عن رواية قاطعة تستوعب جميع شؤون حياته؟

الاجابة على هذا السؤال ليست بالأمر اليسير، لأننا نواجه خلال الاجابة هذه الكثير من المسائل الفلسفية المهمة.

كيف باستطاعة المرء ان يقدم رواية قاطعة وشاملة عن حياته الواقعية بينما يعجز عن بلوغ الكثير من الأشياء التي حدثت في هذه الحياة، ولا يتذكر الحوادث التي مرت عليه خلال فترة طفولته. كما ان علاقة الانسان بالمستقبل ليست أوضح قط من علاقته بالماضي.

من هو الذي بمقدوره أن يعلم ما هي الحوادث التي ستحدث في كل لحظة من لحظات حياته القادمة، وما هي الامور التي تنتظره.

الفلاسفة الوجوديون الغربيون المعاصرون، أولوا اهتماماً اكبر نحو هذا الموضوع وأكدوا عليه. والكثير منهم يعتقد ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يصنع ماهيته وينظمها. فمن الممكن ان يواجه الانسان في كل لحظة من لحظات حياته تغييراً كلياً وتحولاً عاماً وأساسياً. فيُصبح عالم الانسان في هذا التحول والتغيير، غير ذلك العالم الذي كان يعيش فيه قبل ذلك.

ان من الممكن ان يتحقق مثل هذا التغيير والتحول في حياة الانسان

دائماً، ولا يسلب منه هذا الامكان الى آخر لحظة من لحظات حياته. وهناك الكثير من المؤشرات التاريخية التي تبرهن على هذا الامكان وحتى على وقوع مثل هذه التغييرات والتحولات.

نحن نعرف أن بعض أهل المعرفة قد تحولوا في لحظة تاريخية من حياتهم وتغير مصيرهم نهائياً. وهناك أيضاً من ساءت عاقبته فهوى ساقطاً في وادي الفساد خلال لحظة معينة.

فما دام الانسان يعيش على قيد الحياة، فمن الممكن ان ينتهي الى عالم السعادة أو تزل قدمه فيسقط في وادي الشقاء. والفعلية الماهوية الأخيرة للانسان، تتحقق حينما تنتهي آخر لحظات حياته. ولاريب في ان الانسان حينما تنتهي آخر لحظات حياته، لا يستطيع ان يكشف للآخرين عن فعليته الماهوية الأخيرة.

بتعبير آخر: تعد حياة الانسان ناقصة حينما لا تبلغ نهايتها، ولكنها حينما تبلغ نهايتها فلا يستطيع أن يكشف عنها للآخرين.

صحيح ان الانسان من وجهة نظر الحكماء المسلمين عبارة عن حقيقة نوعية يشترك فيها الآخرون، أما من منظار بعض أرباب المعرفة فلا يشترك الأفراد والأشخاص بحسب الباطن، ولكل فرد من الأفراد، نوع خاص به.

وحينما يقال أن لكل شخص أو فرد من الأفراد، نوعاً خاصاً به من حيث الباطن، فالمراد هو أن نوع الفكر والسلوك الذي لدى كل شخص، هو الذي يشكل فعليته النهائية. وبما أن أفكار الأشخاص

وأعمالهم تختلف فيما بينها، فلابد أن تختلف الفعلية النهائية أيضاً والتي تؤلف الواقع النوعي لكل منهم.

اذن اذا علمنا بأن الرصيد الفكري والسلوكي لكل شخص يعتمد على ما لديه من ارادة لأدركنا مدى اهمية الارادة والدور الذي تلعبه في حياة الانسان.

وفي مثل هذه الحال بمقدورنا القول: مادام الانسان موجوداً مختاراً وحراً، ومادام لم يصل الى اللحظة الأخيرة من حياته فليس باستطاعته ان يكشف عن وجهه الحقيقي للآخرين، اذ من الممكن أن يحدث في كل لحظة نوع من التغيير الكلي في ما يعبِّر عنه بحياته الواقعية.

فالحرية والارادة عنصران مصيريان. ومنذ أن تتجلى الحرية في وجود الانسان وتتبلور في كيانه، يصبح من المتعذر التنبؤ بشكل قاطع وحقيقي بمصير أي فرد من أفراد الانسان قبل نهاية حياته.

على ضوء كل ما تقدم يتضح ان المعرفة عنصر معقد ومثير للاشكالات والمصاعب. فالتعرف على انسان ما يمكن ان يحدث بواسطة الآخرين وعن طريق التحقيق والتفحص، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: حينما يحقق أحد في حياة فرد ما ويتفحصها، فهل يستطيع ان يبلغ عمق حياته وكنه ضميره وباطنه؟

ولاريب في ان الانسان سيُدرس كشيء في مثل هذه الدراسة والتحقيق، وبما ان الانسان لا يمكن دراسته كشيء، لذلك تعد معرفة الانسان امراً معقداً وتواجه معضلة رئيسية.

الذين يعتبرون الانسان شيئاً ويدرسونه كشيء، مخطئون تماماً ولا يبلغون الهدف الذي ينشدونه. فكثير من الأفراد الذين يعتبرهم الناس أبطالاً، على علم بما لديهم من ضعف، وبالسلبيات التي هم عليها. ولذلك يعتبرون الشجاعة أو البطولة التي يصفهم الناس بها، من الامور الغريبة عليهم تماماً.

هذا الكلام يصدق على العديد من الزهاد والعباد والعلماء أيضاً. أي ان اولئك الذين ينظر الناس اليهم زهاداً وعبّاداً وعلماء، فهم من وجهة نظر هؤلاء الزهاد والعباد والعلماء أنفسهم، ليسو زهاداً ولا عبّاداً ولا علماء، شريطة ان يتحدثوا عن واقعهم بصدق وصراحة.

الحالات الباطنية، والصفات الحقيقية للفرد، ليست مجهولة للآخرين فحسب، وانما حتى للفرد نفسه في بعض الأحيان، وقد يتصور حالاته ومكنوناته على غير حقيقتها.

الوساوس النفسية والتخيلات الشيطانية، غامضة ومبهمة ودقيقة الى درجة بحيث يصعب فهمها وادراكها والسيطرة عليها بدون الاستعانة بالله ودعمه.

قصص حياة الكثير من الزهاد والعباد باعثة على الحيرة، اذ ما اكثر من عاش منهم عمراً طويلاً في الخلوة والعزلة والزهد والعبادة، ثم وقع آخر المطاف في أسر الوساوس النفسانية.

وعلى أساس الالتفات الى هذه الامور، اتجه بعض المفكرين لاسلوب الاقرار والاعتراف من أجل ان يتعرفوا على أنفسهم أو

يعرّفوها للآخرين. ومع ذلك لابد ان يطرح السؤال التالي نفسه:

حينما يرغب شخص ما في الكشف عن شخصيته الحقيقية للآخرين، كيف يقوم بهذه المهمة العسيرة؟ فما هي الأشياء التي ينبغي تسجيلها وما هي الأشياء التي ينبغي تجاهلها؟ والأهم من ذلك، كيف بمقدوره انهاء قصة حياته؟

كل قصة تبدأ من نقطة وتنتهي عند نقطة عادة. والذي يكتب قصة حياته كيف بمقدوره ان يبلغ النقطة الأخيرة منها، بينما لازال بطل القصة على قيد الحياة؟

أضف الى ذلك، ان النقطة التي تُختار لنهاية القصة ونتيجتها، تحدد اسلوب القصة وشكلها أيضاً. واذا كان الأمر كذلك، كيف بمقدور الشخص الذي يكتب حياته ان يحدد اسلوب قصته وشكلها، بينما ليس لديه أي تصور عن النقطة أو النهاية التي تنتهي اليها حياته؟

لابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو أن مشكلة كُتاب كتب الاعتراف، لا تقتصر على النقطة النهائية للقصة، وانما يواجهون مشكلة في بداية قصتهم أيضاً.

السؤال الذي يثير نفسه هو: من أين تبدأ الحياة. فالذي يكتب قصة حياته، لا يتذكر حوادث ووقائع مرحلة الطفولة والصغر. والمقاطع من حياته المتبلورة في ذاكرته، ليست سوى سلسلة من الحوادث المرتسمة على أساس نمط من الاختيار والانتقاء.

ولاريب في ان الحوادث تقع في الزمان بصورة متسلسلة ومتعاقبة،

ولكن ما هي حقيقة الزمان؟ وكيف تتاح تجربته؟ وهل حوادث حياة الانسان التي تقع في الزمان هي عبارة عن انبساطات النفس وامتدادات الروح التي تبلور الماضي على شكل ذاكرة والمستقبل على شكل انتظار، ام انها نوع تقطّع الروح الذي نعبر عنه بالماضي والحاضر والمستقبل؟

البعض يتصور ان الوجود يتعرض الى التقوض في الزمان وتحصل فيه حالة من التقطع. ويلزم عن هذا الكلام تعذر رواية الماضي ونقله الى ساحة الحاضر، واستحالة تبادل الأفكار والرؤى.

غير أن هذا الكلام غير معقول وبعيد عن الادراك الذهني لكن الذين لديهم معرفة بتاريخ الفكر والكلام الاسلاميين، يعلمون جيداً بأن ما يقوله المتكلمون الأشعريون في موضوع الحركة والزمان، قريب جداً من مضمون هذا الكلام ومحتواه.

المتكلمون الأشعريون مثلما يقولون في باب الأجسام بالجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الفرد، يقولون كذلك في باب الحركة والزمان بتوالي الآنات، ويعتقدون أن الزمان يتألف من آنات متوالية، ويقولون بأن كل آن لا تشبه الآن التي قبلها وبعدها قط.

بتعبير آخر: من وجهة نظر الأشاعرة: يتكون الزمان من سلسلة من الآنات التي يعقب بعضها البعض الآخر. وحينما يتكون الزمان من آنات متعاقبة، فهذا يعني انها ليست على وتيرة واحدة، وأن بعضها منقطع عن البعض الآخر، وهو عين ما يطرحه بعض المفكرين غير

الاسلاميين.

اذن حينما ينبري المرء لاستعراض حياته ويرغب في رسم حوادث أيامه السالفة، كيف باستطاعته ان يشير الى بدايتها، ثم اين هو مطلع حياة الانسان وبدايتها؟

الالتفات الى ما مضى يكشف عما يلي:

لو اعتقد الانسان بتقوض الوجود في الزمان واعتبر الحياة عبارة عن سلسلة من الحوادث المتعاقبة، فليس بمقدوره أن يستعيد الماضي أو أن يصور حياته الحافلة بالأحداث، كحقيقة واحدة متصلة، لأن الماضي قد انتهى والمستقبل لم يأت بعد.

الحديث عن الحال والحاضر لا يقل تعقيداً وغموضاً عن الحديث عن الماضي أو المستقبل. وعليه فالحال هو الشيء الذي ليس فيه لحظة مكث ويلتحق بالماضي ويصدق عليه عنوانه بمجرد أن يتحقق.

ويقول أحد المفكرين الغربيين: حينما اشتغل في انشاد النشيد الديني وانتقل من صوت لآخر، اتذكر ماذا أنشدت الآن، وأنتظر ما سأنشد بعد ذلك. وأتمدد بين ما فعلته وما سأفعله. وأقيس امتداد المقاطع القصيرة والطويلة. ولكنني لا أستطيع ان اقيس امتدادها ما لم تكتمل. والمدهش هو انها حينما تنتهي لا يعود لها أي وجود كي استطيع ان أقيسها. كل ما أعلمه هو ان ما يصدق على انشاد الشعر، يمكن ان يصدق على حياة الانسان أيضاً ولكن في مقياس أكبر. لأن وجود الانسان متحقق في الزمان، كما أن حياة الانسان تمر من قنطرة الزمان

أيضاً. لذلك بمجرد ان نريد معرفة الوجود في الزمان وكيفية انطباقه معه، نواجه نوعاً من الانقطاع.

اولئك الذين يشبهون حياة الانسان وحوادثها المتلاحقة بالنشيد والمقاطع الصوتية الطويلة والقصيرة، يشيرون الى نقطة دقيقة لابد من التوقف عندها. فالذي هو من أهل النشيد ويشتغل بانشاد الأناشيد، لابد وأن يقوم بمهمة الانشاد في أحسن وجه ويلتزم بشرائط صحته كما ينبغي، لكنه وبعد أن ينتهي من الانشاد، لا يبقى في يده أي شيء وليس باستطاعته مشاهدة النشيد أمامه.

بتعبير آخر: المنشد ينشد نشيده بكفاءة وحماس، غير أن هذا النشيد لا يبقى منه أي شيء بعد الانشاد كي يستطيع المنشد ان يعطي رأيه في مقاطعه القصيرة والطويلة.

ان حياتنا نحن البشر كانشاد النشيد، أي أن الانسان يعيش في هذه الحياة ويعايش ما فيها من منعطفات، لكنه لا يرى في نهاية المطاف تلك الحياة التي عاشها كي يرسمها أو يكشف عنها للآخرين.

الذين لديهم معرفة بعلم الصرف والنحو يعلمون جيداً بأن اللغويين يقسمون الكلمة الى اسم، وفعل، وحرف. ويعرّفون الفعل بأنه كلمة ذات معنى مستقل مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة: الماضي، أو الحال، أو المستقبل. أما الاسم فانه وان كان ذا معنى مستقل لكنه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. في حين ليس للحرف أي معنى مستقل وكذلك غير مقترن بزمان.

علماء الصرف والنحو يعتبرون الوجود اسماً على ضوء هذا التبويب للكلمة، ولذلك لا يعتبرونه مقترناً بأي نوع من أنواع الزمان الثلاثة. ولكن لو كان هذا الكلام صادقاً على الوجود المجرد، فانه غير صادق على وجود الانسان، لأن الوجود لا يطرح بمعناه الاسمي إلّا اذا نُظر اليه من الخارج. وفي مثل هذه الحال كيف بمقدوره الخروج من وجوده والنظر اليه كشيء؟

الانسان وفي الوقت الذي ينبري فيه لمعرفة نفسه، يقع موضوعاً لمعرفة ذاته أيضاً. وعليه لا يوجد أي تفاوت أو ثنوية بين فاعل المعرفة وما تتعلق به المعرفة. واذا ما علمنا بأن عملية المعرفة عبارة عن فعل، ووجود الانسان ـ الذي يكشف عن فعل المعرفة ـ عبارة عن موضوع المعرفة، نقف على الحقيقة التالية وهي ان تجلي الوجود بصفته حقيقة الانسان، عبارة عن فعل أيضاً. وبذلك ندرك ان الوجود كمعنى اسمي لا يقف خارجنا ولا أمامنا، كي يتاح لنا ان نتعرف عليه.

من أجل ادراك هذه الفكرة بصورة أفضل، من الضروري الالتفات الى الأمر التالي وهو ان وجود الانسان، عين الحياة والنشاط والسيلان والصيرورة، وهذا هو ذات الشيء الذي لا نستطيع معرفته كاسم واقع أمامنا، لأن ما يعرف كمعنى اسمي لابد وأن يكون ساكناً ومنجمداً وظاهراً كأمر بلا روح.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأن الوجود في الانسان ينظر اليه كفعل. ولو أدرك أحد معنى فعلية الوجود، لا أدرك زمانيته أيضاً. وفي

زمانية الوجود هذه، تجد الحياة معناها.

الحياة تمر من قنطرة الزمان. والزمان، كل لحظة من لحظاته، غير اللحظات الاخرى. وفي هذا التعدد من اللحظات والاختلاف في الآنات، تظهر مسألة انقطاع الوجود. ولذلك نلاحظ كيف تحدثوا في اليونان القديمة عن رب النوع «كورونوس»(١) الذي يبتلع أطفاله دائماً، لايضاح معنى الزمان والحياة.

«كورونوس» يبتلع كل ما يوجده، ويستمر في هذه العملية دون ان يتوقف لحظة واحدة. وفي هذه العملية المستمرة يتحول «الحاضر» الى «الماضي» دائماً، رغم ان موضع «الحاضر» لا يخلو قط.

بتعبير آخر: الحاضر يتعرض للفناء ويتحول الى الماضي من جهة، ويكشف عن وجهه باستمرار من جهة اخرى.

مما سبق يتضح تعذر العودة الى الماضي في الواقع ونفس الامر، مثلما يتعذر أيضاً نقل الماضي الى الحاضر أو المستقبل. وفي مثل هذه الحال نعود الى السؤال الأول ثانية: كيف باستطاعة المرء ان يشرح أحواله وحوادث حياته ويسلط الضوء عليها كما هي في الواقع؟

في الاجابة على هذا السؤال لابد من القول: صحيح انه يتعذر اعادة الماضي الى الحال، ولكن من الممكن استعادة الماضي من خلال الاستعانة بزمان الحال ومساعدة الذاكرة. واذا كان من الممكن اعادة الحوادث الماضية الى الحاضر بقوة الذاكرة، فبمقدورنا ان نشاهد وقائع

---

(١) Choronos.

المستقبل أيضاً عن طريق الانتظار. وبهذه الطريقة تنظم شرحاً واستعراضاً لحياتنا عن طريق مزج الماضي بالحاضر والمستقبل ونصوغه على شكل قصة منسجمة نرويها للآخرين. فتلعب الذاكرة وحالة الانتظار في مثل هذه الحال دوراً كبيراً في رسم قصة حياة الانسان.

ولابد من الانتباه الى الأمر التالي أيضاً وهو انه لا يتحقق حالة الانسجام والتعاون ما بين الذاكرة والانتظار بدون بذل نوع من التصرف والخلّاقية، وهو ما يعد من سمات الانسان البارزة.

اذن حالة الانسجام والخلاقية، ليست عنصراً أساسياً في رسم قصة حياة الشخص وشرح أحواله فقط، وانما تعتمد عليه أيضاً كتابة التاريخ وتسليط الضوء على أحداث الماضي.

ولا تشذ قراءة المتون عن هذه القاعدة أيضاً، حيث يستخدم فيها نفس المعيار المستخدم في كشف الوقائع التاريخية. كما يستخدم هذا المعيار نفسه في الفواصل بين السطور والمعاني بين المتون. فهذه الفواصل، من بين الامور التي لا يستطيع الكاتب الاشراف عليها. وهي ذات صلة بذلك اللون من التداعيات والتفاهمات التي تقرّب بين الأشخاص.

هذه التداعيات والتفاهمات تعتمد على العديد من العوامل. ويلعب الابداع الشخصي لدى القارئ دوراً كبيراً في تبيينها وتوضيحها. ويعتقد البعض ان ما يستفاد من المعاني بين المتون والفواصل بين

السطور، اكثر بكثير مما هو مستفاد من الشيء المندرج داخل المتن.

الذين لديهم معرفة بمختلف المذاهب التأويلية والتفسيرية يعلمون جيداً بمدى ما يستفاد من المعاني التي بين المتون والفواصل بين السطور. ولسنا في موضع دراسة هذه النحل واتجاهاتها، ولكن الذي لابد من التنويه اليه هو ان المرء حينما ينبري لاستعراض مختلف أحواله وشتى أفكاره، انما يفسر نفسه ويشرحها، فيكشف في هذا التفسير والشرح عن امتداد وجوده.

لاريب في ان الانسان حينما يبادر الى شرح أحواله واستعراض افكاره، يتحدث في الواقع عن الوقائع والأحداث التي وقعت في حياته الحقيقية. ولكن الأمر الذي لاريب فيه أيضاً هو أن هذه الوقائع والأحداث لا تجد معناها إلّا في امتداد وجوده.

بتعبير آخر: ان امتداد وجود الانسان عبارة عن أرضية لظهور معاني وقائع العالم وحوادثه. وهذا ما يمكن أن يعد نوعاً من التفسير.

ولربما ليس جزافاً لو قلنا: الانسان وبدلاً من ان يفسِّر وقائع وحوادث هذا العالم كنص معتبر، يفسَّر في ظل هذه الوقائع والحوادث. ولاريب في الانسان نفسه هو المفسِّر في هذا المنظر.

صحيح انه يُفسَّر في ظل الوقائع والأحداث، لكن الانسان هو الذي يفسر نفسه. ولو نظرنا من هذا المنظر لهذه المسألة، لصدقنا بأن قرّاء شرح حال أو ترجمة ما، سيبادرون الى تفسير شخصيتهم من خلال قراءة تلك الترجمة والتأمل فيها.

هذا الكلام يعني ان كل فرد من أفراد المجتمع الانساني سيشاهد نفسه في مرآة وجود الآخرين. ولربما يشير الى هذا المعنى أيضاً الحديث التالي: «المؤمن مرآة أخيه».

نستعين بهذا الحديث، ونعتقد تماماً بأن الأفراد حينما يتعاطف بعضهم مع البعض الآخر ويتآصر معه، بمقدور كل منهم أن يكون مرآة الآخر، وبمقدار ذلك الآخر ان يشاهد نفسه في تلك المرآة أيضاً. وينشأ التلاحم بين الأفكار عن التقارب بين القلوب والتآصر بين الضمائر والعواطف.

حينما تتقارب القلوب، تفقد الاختلافات القومية والعنصرية والفواصل الجغرافية تأثيرها، وتتعزز الأفكار.

الكتاب الذي بين يديك والذي يحمل عنوان «مرايا الفيلسوف»، مجموعة من الحوارات واللقاءات الفلسفية والكلامية مع بعض الخواطر التي جمعها صديقي الحميم الدكتور عبد الله النصري.

اعبّر عن شكري الجزيل لهذا الرجل الكريم لما امتاز به من حسن النية، وعلو الهمة، والباعث العلمي، وأتمنى ان يكون هذا الكتاب مفيداً للقراء الكرام.

غلام حسين الابراهيمي الديناني

الباب الثاني

دوران الأيام

(١)

الحياة

س ـ تحدثوا لنا في بادئ الأمر عن عام ولادتكم، ومرحلة الدراسة الابتدائية، وأسرتكم، كي ندخل فيما بعد الى المواضيع الاخرى!

ج ـ وُلدت عام ١٩٣٤ في قرية «دينان» التابعة لاصفهان، والتي تعد في الوقت الراهن من الضواحي التابعة لأصفهان. وفي هذه القرية بالذات دخلت الى المدرسة الابتدائية وأصبحت لدي رغبة في تحصيل العلوم الدينية لأسباب لا أعرفها. ولربما كان ذلك بسبب النزعة الدينية. فقد كانت اسرتي اسرة متدينة، ولكن ليس بالمعنى الحاد لهذه الكلمة.

فلم يكن أبي من علماء الدين ولم يكن أحد افراد أسرة والدتي كذلك. وعارض اخوتي دراستي الدينية. وكانت أمي حيادية في ذلك،

اما ابي فلم يكن غير مائل، كما لم يشجعني بحماس أيضاً.

ورغم كل ذلك فقد نفّذت رغبتي، فغادرت قريتي متوجهاً الى مدينة اصفهان قبل اكمالي الدراسة الابتدائية. فدخلت الى مدرسة دينية تدعى «مدرسة نيماورد». وتعد هذه المدرسة من المدارس الدينية القديمة المعروفة في اصفهان والتي لازالت الى اليوم.

قرأت في هذه المدرسة العلوم الأولية، والصرف، والنحو، والبيان، والبديع، وشيئاً من المنطق، ونزراً يسيراً من الفقه والاصول، على أساتذة ذلك العصر.

س ـ هل بالامكان الاشارة الى هؤلاء الأساتذة، فقد كانت تعيش في هذه المدينة وجوه لامعة آنذاك؟

ج ـ كانت تعيش في اصفهان شخصيتان مهمتان آنذاك، كلاهما ينتمي الى قرية تدعى «حبيب آباد»: أحدهما يدعى الشيخ محمد علي حبيب آبادي، والثاني يدعى الشيخ عباس علي حبيب آبادي. وكان كلاهما بارع في الأدب بشكل فريد.

الشيخ عباس علي فضلاً عن تبحره في الأدب وتدريسه «المطول» لسنوات طويلة، والمامه الكامل بهذا الكتاب، كان على معرفة بالهيئة، والنجوم، والرياضيات.

الشيخ محمد علي كان يدرِّس كتاب «مغني اللبيب» غالباً. وهذا الكتاب من كتب النحو العظيمة المعروفة. وقد قرأت جزءاً من «المغني» عليه، كما قرأت كتاب «المطول» كله على الشيخ عباس علي.

وكان هناك استاذ آخر يدعى الشيخ محمد حسن نجف آبادي، وكان استاذاً كبيراً ومعروفاً يدرّس كتاب «شرح اللمعة» على مدى سنوات عديدة، ولديه تخصص فريد فيه. وقرأت عليه الجزء الاول من هذا الكتاب.

وكان هناك أساتذة آخرون أيضاً.

بعد ذلك شعرت انني بحاجة الى مدرسة دينية اكبر، فهاجرت من اصفهان الى قم لاكمال الدراسة في حوزتها العلمية.

س ـ ذكرتم بأن مدرسة نيماورد، من المدارس القديمة المعروفة. وقد تلق الدراسة فيها شخصيات كبرى كالاستاذ همائي، كما كان فيها العديد من كبار الأساتذة، فهل لديكم بعض الخواطر عن طلابها وأساتذتها في تلك الفترة؟

ج ـ في تلك الفترة التي كنت ادرس فيها بتلك المدرسة، قيل لي ان حجرتي تقع الى جوار الحجرة التي كان فيها الاستاذ همائي. وكان معروفاً بين الطلبة ان المرحوم الاستاذ كان يسكن في تلك الحجرة.

كان أحد أصدقائي يسكن في حجرة الاستاذ، لذلك كنت أزوره فيها في بعض الأحيان فأشاهد بعض العبارات التي كان الاستاذ قد خطها على الجدار بخط جميل وتحتها توقيعه.

ولم استطع ان التقي به في تلك الفترة لأنه كان قد أصبح استاذاً كبيراً وكنت أسمع بشهرته. وسمعتُ من بعض الطلاب الذين زاملوه بعض الخاطرات والذكريات العالقة عنه في أذهانهم.

نقل لنا رجل عجوز كان في المدرسة ان الاستاذ همائي كان يطالع

طوال الليل وحتى الصباح، ولم تكن لديه مدفأة في الشتاء القـارص. وكان لديه معطف من الفرو كان يلفه حول جسمه وهو يقرأ ويطالع. وكان يستولي عليه النوم وهو في تلك الحالة أحياناً.

وحينما اتيت الى طهران فيما بعد استطعت ان ازور الاستاذ همائي عن قرب.

س ـ متى ذهبتم الى قم؟

ج ـ ربما لا اتذكر التاريخ على وجه الدقة، ومن المحتمل ان يكـون ذلك عام ١٩٥٤ أو ١٩٥٥.

س ـ هل عارضت اسرتكم ذهابكم الى قم؟

ج ـ بما انها لم تكن موافقة منذ البداية، لذلك لم تبد معارضة جديدة لذهابي الى قم.

س ـ ما هي الدروس التى بدأتموها في قم؟

ج ـ واصلت في قم دراسة شرح اللمعة، ثم بدأت بعد ذلك دراسة رسائل ومكاسب الشيخ الأنصاري. ثم بدأت بتلقي دروس خارج الفقه الى ان رحلت من قم في عام ١٩٦٦.

س ـ من هم أساتذتكم في قم؟

ج ـ قرأت الرسائل والمكاسب على المرحوم الشيخ عـبد الجـواد السدهي، كما قرأت شطراً آخر من الرسـائل عـلى المـرحـوم فكـور

اليزدي. وبدأت فيما بعد دراسة الكفاية على المرحوم السلطاني الطباطبائي. وقرأت الجزء الثاني منه على المرحوم المجاهدي.

بعد ذلك دخلت الى حلقة دروس خارج الفقه التي كان يلقيها الامام الخميني. فكنت أحضر دروسه ومحاضراته مادام في قم. كما اشتركت لما يقل عن سنة في حلقات درس السيد محمد الداماد. وحضرت عند المرحوم آية الله البروجردي فترة قصيرة أيضاً. وكان يحضر لسماع دروسه الكثيرون وكان قد طعن في السن وهرم آنذاك. ولذلك لم يكن يحضر في بعض الأحيان. وبما اني كنت صغيراً في تلك الفترة لم استطع ان انتفع بدروسه كثيراً.

وأعتقد ان دروس السيد الداماد والسيد الامام الخميني كانت مفيدة لي أكثر من غيرها. ولذلك كنت أحرص على حضور دروسهما، لاسيما دروس السيد الامام.

الأمر الآخر الذي بودي أن أؤشر عليه في حياتي، ولربما يستقطب الاهتمام أيضاً هو أنني ندمت على دراستي بعد مرور شهرين أو ثلاثة أشهر من دخولي الى مدرسة نيماورد وذلك لأنني لم استسغ الأوضاع التي عليها الدراسة الدينية آنذاك. لكنني قررت المضي في ذلك بعد معارضة اسرتي ولأنني أنا الذي اخترت هذا الطريق بنفسي. فالعودة من هذا الطريق كانت تعني هزيمتي، ولهذا السبب قاومت وصمدت. وبعد عام من ذلك أخذت اتطبع على دراسة العلوم الأدبية، سيما وقد شغفت كثيراً بالبيان والبديع والعلوم البلاغية.

وحينما بدأت بدراسة كتاب «المطول»، انجذبت كثيراً لهـذا الدرس. وقد تفجر لدي حبان، غير ان هذا الحب الثـاني يخـتلف عـن الحب الأول، لأن الحب الاول لم يكن قائماً على دليل أو وعي، اما الحب الثاني فكان عن وعي وبصيرة. وقد مكثت في اصفهان مستمراً على الدراسة.

وحينما جئت من اصفهان الى قم، لم اكن ادري ما هي طبيعة الحالة التي كانت تستولي علي والتي جعلتني أندم على المجيء الى قم خـلال الأشهر الاولى. غير ان هذا الندم لم يكن بالشدة الاولى، ولكن ظهرت لي أيضاً حالة من التردد الى ان بدأت بدراسة كتاب «الأسفار» على يد العلامة الطباطبائي.

طبعاً كنت قـبل ذلك قـد درست «المـنظومة» عـند العـديد مـن الأساتذة. لكنني ما أن بدأت بدراسة كتاب «الأسفار» على يد العلامة الطباطبائي، حتى تفجر في قلبي شوق شديد. وأخذ تفاعلي يزداد مع هذا الدرس في كل يوم بحـيث أخـذ يـزول التردد الذي كـان لدي. وعقدت العزم على انهاء هذا الدرس والبقاء في قم الى النهاية.

س ـ هل كان في قم أساتذة آخرون أخذت عـنهم هـذا الدرس، عـدا العلامة الطباطبائي؟

ج ـ نعم، ولكن بشكل متفرق. لم يكن أي واحد مـنهم بمسـتوى العلامة الطباطبائي. فكان هناك من يدرس «المنظومة» أيضاً، كالمرحوم الشيخ مهدي المازندراني، وكنت أحضر دروسه في بعض الأحيان، غير ان الدرس الذي كان جذاباً الى حد كبير وأحضره بشكل منظم، هو

درس «أسفار» المرحوم العلامة الطباطبائي.

طبعاً بعد فترة من الزمن ولأسباب ربما لا توجد ضرورة لذكرها هنا، تعطل درس أسفار العلامة، أي صدر الأمر ألا يستمر فيه. وأدى ذلك الى حدوث ردة فعل لدى الطلبة، وقدموا شكوى لدى السادة المراجع بهذا الشأن وقالوا: ينبغي ان يكون هناك من يقف بوجه الماركسيين فيعرف هذه الامور ويدحض الشبهات. وسُمح للعلامة بعد ذلك بتدريس كتاب «الشفاء» لابن سينا بدلاً من «أسفار» صدر المتألهين.

وأخذت احضر حلقات درس «الشفاء» أيضاً على مدى عدة سنوات. وسمعت خلال تلك الفترة انه كان يدير مجالس ليلية يحضرها نفر قليل جداً. وكانت تلك المجالس متنقلة وتعقد مرتين في الاسبوع، في ليالي الخميس والجمع.

ولم يكن من السهل الانضمام الى تلك المجالس، غير انني استطعت الانضمام اليها بتدخل أحد الأصدقاء، فوجدتها في منتهى الروعة، فكانت تثار فيها بعض المباحث التي يتم مناقشتها.

العلامة الطباطبائي حينما كان يدرّس «الأسفار»، و«الشفاء»، أو أي كتاب آخر، كان يدرس ظاهر الكتاب فقط، ولم يكن يُبد أي كر وفر. فكان يطرح موضوع هذه الكتب بلغة هادئة وبلهجته التركية الخاصة. اما في تلك المجالس الليلية فلم يكن يدرّس كتاباً ما. فكانت تطرح مسائل فلسفية عميقة محددة من قبل، فيناقشها الحاضرون نقاشاً

جاداً. ويمكن ان نعتبرها من دروس خارج الفقه، وان لم تكن تحمل هذا العنوان.

العلامة الطباطبائي لم يكن مدرساً وشارحاً للفلسفة فقط، وانما كان فيلسوفاً بمعنى الكلمة. وكانت لديه ابداعات كثيرة في القضايا الفلسفية. وكنا نطرح في تلك المجالس الليلية ما لدينا من مشاكل وكل ما كنا نعتقد بضرورة طرحه. وكان يصغي للآراء والأفكار بتواضع كبير قلما رأيته في غيره، ثم يجيب عليها، وتستمر بعد ذلك البحوث.

كنت أحسب الدقائق للاشتراك في تلك المجالس بفعل ما لدي من شوق اليها. كما كان العلامة نفسه شديد التحمس لها. وكانت تعقد بعد صلاة العشاء مباشرة، وكان العلامة اول من يحضر في مكان انعقادها، ثم يتبعه الأصدقاء واحداً تلو الآخر. فكان المجلس يستمر حتى منتصف الليل، وأحياناً حتى الساعة الواحدة صباحاً. والحقيقة هي ان تلك المجالس، أفضل المجالس والاجتماعات العلمية ـ الفلسفية التي رأيتها طوال حياتي وأكثرها فائدة.

س ـ أُشير اليك كتلميذ للشهيد المطهري، فهل هذا صحيح، أم ان علاقتك بالشهيد المطهري، من نمط آخر؟

ج ـ لم اكن تلميذه في قم، لأنني حينما كنت في قم، كان هو في طهران. وكان يأتي الى قم في بعض الأحيان فيحضر في تلك المجالس الليلية أحياناً. وكان يحظى باحترام العلامة الطباطبائي كثيراً. اما حينما قدمت الى طهران فيما بعد وأصبحت طالباً في جامعة طهران، كان الشهيد

المطهري استاذاً فيها، وكنت طالباً من طلابه.

س ـ هل كان العلامة الطباطبائي يدرّس «المعاد الجسماني» أيضاً؟

ج ـ لا. حينما كان يدرّس «الأسفار»، لم يبلغ بحث المعاد. والعجيب في الأمر هو أن الكثير من المباحث الفلسفية قد أثيرت في تلك المجالس الليلية والتي كانت تحدد من قبله، عدا المعاد فانه لم يُناقَش قط.

س ـ نحن نعلم بأن العلامة حينما كان يدرّس الفلسفة، يبحثها بشكل منظم، وهذا ما يعد أحد الامور التي يختلف فيها مع ملا صدرا. فكان يدرّس الفلسفة بصورة محضة، أي انه لا يضيف اليها المباحث العرفانية والكلامية وغير الفلسفية. فهل كانت دروسه الليلية الخاصة، بنفس هذا الاسلوب أيضاً؟

ج ـ بالضبط على غرار دروسه الاخرى. فحينما كان يبحث موضوعاً فلسفياً ما، يتعامل معه كفيلسوف دقيق النظر.؟ فلم يخلط المسائل الفلسفية بالعرفان والكلام قط. وقد رأيت في الفلسفة العديد من الأساتذة لكنني لم أر طوال عمري والى هذه اللحظة انساناً يمتاز بالحرية الفكرية التي يمتاز بها العلامة الطباطبائي. اقول هذا بدون ذرة من المبالغة.

الذين يعرفون الفلسفة ويدرّسونها، كثيرون، غير أن العلامة الطباطبائي لم يكن ملماً بكتب الحكماء فحسب، وانما كان يتميز بحرية فكرية خاصة. فانني لم اشاهد ـ في هذا البلد على الأقل ـ شخصية بهذا

المستوى من الحرية الفكرية والابداع الفكري.

س ـ حبذا لو تحدثتم لنا عن المامه بالمسائل العرفانية. فقد رأيت بعض الأساتذة الذين لم يولوا أهمية كبيرة لبحوث العلامة العرفانية، رغم انهم من تلامذته.

ج ـ المجالس الليلية، لم تكن تطرح فيها سوى البحوث الفلسفية، وكان العلامة وفياً لهذا النهج. وفي بعض الأحيان وحينما ينتهي البحث أو قبل البحث، كان بعض الجالسين يطرحون بعض الأسئلة العرفانية، فيدخل في المباحث العرفانية. وكان يتحدث في بعض الأحيان عن أساتذته والأعمال التي يقومون بها لكنه لا يتطرق الى سلوكهم. وكنا نصر عليه ونسأله أحياناً فيجيب على سبيل الايجاز.

أنتم تعلمون، انه فضلاً عن تبحره في العرفان النظري، كان من أهل العمل والسلوك أيضاً. وكان يتحدث عن أحواله العرفانية بتحفظ في بعض الأحيان.

س ـ يؤكد بعض طلبته على انه كان يدرّس في مجالسه الخاصة، بعض متون العرفان النظري المعتبرة، كالفصوص، فهل هذا صحيح؟

ج ـ خلال تلك الفترة التي حضرت فيها تلك المجالس، والتي استمرت الى عام ١٩٦٦، لم يكن يدرس سوى المباحث الفلسفية فقط، عدا ما كان يطرح عليه من اسئلة عرفانية. ولم احضر تدريسه لكتاب «الفصوص».

س ـ يبدو أنكم اشتركتم بشكل فاعل في لقاءاته مع هنري كوربن.

ج ـ كان المفكر الفرنسي هنري كوربن يأتي الى ايران كل عام فيقيم فيها أربعة أو خمسة أشهر للبحث والدراسة. وكان يعقد مجلساً للبحث في طهران مرة كل اسبوعين. فكان العلامة الطباطبائي يأتي من قم الى طهران للاجتماع به ومحاورته.

ولم يكن المرحوم العلامة الطباطبائي هو الوحيد الذي كان يحضر تلك المجالس العلمية، وانما كان يحضرها بعض الأساتذة الجامعيين أيضاً. وقد سألته أنا والمرحوم الصائني الزنجاني ان نرافقه الى طهران وحضور تلك المجالس فوافق على ذلك.

كان العلامة الطباطبائي يحب تلامذته كثيراً لا سيما نحن الاثنان. وكنت أصحبه بمفردي الى تلك المجالس حينما لا تسنح الفرصة للصائني بالمجيء. وكان هنري كوربن يأتي الى ايران في فصل الصيف غالباً، وكان الجو حاراً لا يطاق خلال تلك الفترة.

لازلت اتذكر أن أحد تلك المجالس عُقد بمنزل في شارع «بهار» يعود للمرحوم ذي المجد الطباطبائي. وكان يمتهن المحاماة لكنه يميل كثيراً نحو المباحث الفلسفية والعرفانية. وأغلب المواضيع التي كانت تبحث، ذات طابع فلسفي. وكان هنري كوربن ذا احاطة عجيبة بفلسفة الغرب، ولديه دراسات جيدة في القضايا الاسلامية.

كان هنري كوربن يتحدث في تلك الجلسة للعلامة عن بعض الشبهات وبعض المسائل التي كان يراها مهمة في مجال الاتصال ما بين

الشرق والغرب، فكان العلامة يصغي اليه ويبدي وجهة نظره كلما رأى ذلك ضرورياً. وكانت تلك الجلسة، من الجلسات المفيدة جداً والتي خلقت في نفسي الشوق لحضور سائر الجلسات.

س ـ من هم الذين كانوا يحضرون معك المجالس الليلية؟ ويا حبذا لو تحدثتم الينا بخاطرة عن العلامة الطباطبائي، فأنا أعلم بأنكم على علاقة خاصة به مثل الكثيرين من فضلائنا. وكنت قد سمعت منكم عبارة حلوة بشأنه، حينما قلتم: اذا اردنا ان نلخص الشخصية المعنوية والروحية للعلامة لقلنا بأنّه كان كالزهرة.

ج ـ اذا اردتُ ان أشير الى بعض أسماء الذين كانوا يحضرون تلك الجلسات فلابد من ذكر أسماء كل من السادة: حسن زاده الآملي، وجوادي الآملي، والاويسي، والصائني الزنجاني، والشيخ عباس الايزدي النجف آبادي، والحيدري، وعباس أبي ترابي القزويني، ومحمد الخامنئي. كما كان يحضر في بعض الأحيان كل من الشهيد المطهري، والشهيد البهشتي، وابراهيم الأميني، وابراهيم خسرو شاهي.

واذا ما أردت ان استحضر احدى الخاطرات، أقول ان احد الأشخاص ـ ولا اريد ان اذكر اسمه ـ وكان من اهل التقوى والفقه، طالما كان يطرح على العلامة الطباطبائي أسئلة علمية بعد اتمام البحوث. ولا شك في ان العلامة كان فقيهاً واصولياً أيضاً. وطالما كنا نسأله ان يطبع آثاره الفقهية والاصولية لكنه كان يأبى ذلك. وفي احدى الليالي طرح ذلك الرجل الفاضل سؤالاً فقهياً على العلامة في موضوع

الشكيات. فتبسم العلامة وقال: السؤال الذي طرحته أشبه بمن هو يصلي في الحانة. فقد كانت تلك الجلسات مخصصة للمسائل الفلسفية، بينما كان هذا الرجل الفاضل يطرح المسائل الفقهية!

س ـ أعتقد أنكم أشبه باستاذكم الطباطبائي في هذا المضمار، لأننا نعرفكم، من أهل الفلسفة، بينما أمضيتم سنوات مديدة من عمركم في البحوث الاسلامية والدروس الفقهية والاصولية، أليس كذلك؟

ج ـ اعتقد ان الأمر كما تقولون. فقد قرأتُ في قم الفقه والاصول، وانكببتُ على دراستهما بلهفة وشوق. لكنني حينما اقبلت على دراسة الفلسفة بجد، ابتعدتُ عن الفقه والاصول، وتركزت دراستي على الفلسفة. ولاريب في أني قمتُ ببعض الأعمال الفقهية إلّا انني هجرتها وتصدأت ذاكرتي الفقهية. طبعاً لو راجعتها لعرفتها وفهمتها. غير ان فترة طويلة من الزمن قد انصرمت وأنا بعيد عن الفقه والأصول. ولم يكن هذا الأمر عمدياً، وانما بفعل انصباب جهودي ودراساتي على الفلسفة.

س ـ متى قدمتم الى طهران ولماذا؟

ج ـ قدمت الى طهران بشكل نهائي في عام ١٩٦٦. فبعد وفاة آية الله البروجردي رحمة الله عليه، ظهر نوع من الاضطراب الظاهري العام على الحوزة العلمية في قم. فعقدت العزم على المجيء الى طهران بفعل بعض الأسباب والعوامل التي لا مجال لذكرها، والتي هي في مجملها

شخصية وعائلية واقتصادية. وقررت ان اقدّم على جامعة طهران. فاشتركت في الامتحان الجامعي، وتم قبولي في جامعة طهران بالفعل. لكنني لم اكن أحضر بشكل منتظم، بل غالباً ما كنت أحضر في أوقات الامتحانات فقط. وكان الأساتذة يساعدونني في ذلك ولا يصرون على حضوري. واستطعت ان احصل على شهادة البكلوريوس من كلية الالهيات.

ولبعض الأسباب، تم تعييني مدرساً في وزارة التربية والتعليم بشكل رسمي. وأقمت في طهران حتى عام ١٩٧٢. وكان للمرحوم المطهري الذي كان استاذاً بجامعة طهران آنذاك فضل عليّ، فأخبرني ان جامعة الفردوسي بحاجة الى استاذ مساعد، وكنت قد حصلت على شهادة الماجستير آنذاك وأدرس لنيل شهادة الدكتوراه.

وكان لابد من اجتياز الامتحان من أجل القبول في جامعة الفردوسي، فحصلت على المرتبة الاولى بين المتقدمين في فرعي تاريخ الأديان، والفلسفة. وانتقلتُ الى قسم الفلسفة في هذه الجامعة وأخذتُ ادرّس في كلية الالهيات حتى عام ١٩٨٢.

وبعد الثورة الاسلامية قدّمت طلباً بالانتقال الى جامعة طهران فحصلت على الموافقة على ذلك. وأنا في الوقت الراهن أحد أعضاء قسم الفلسفة بجامعة طهران.

س ـ في أي عام حصلتم على شهادة الدكتوراه في الفلسفة؟

ج ـ حينما عُيّنتُ في جامعة الفردوسي بمشهد لم اكن قد حصلتُ على

شهادة الدكتوراه بعد. وناقشتُ رسالة الدكتوراه في عام ١٩٧٣ أو ١٩٧٤.

س ـ لديكم باع في العرفان النظري، فمن اهم أساتذتكم في هذا الحقل؟

ج ـ ذكرتُ لكم انني لم أحضر المحاضرات التي كان يلقيها العلامة الطباطبائي في العرفان النظري. وحينما قدمت الى طهران كان فيها استاذ يبدو ان المرحوم «فروزانفر» قد دعاه لتدريس العرفان، لكنه كان يتميز بحالة أخلاقية لم يكن يدركها الطلاب ولم يفهموها. كان رجلاً ورعاً وسالكاً متقياً، ولديه المام عجيب بالكتب العرفانية. يدعى هذا الاستاذ، محمد علي الحكيم الشيرازي وقد أصدرت له دار النشر بجامعة طهران كتاباً يحمل عنوان «لطائف العرفان» في جزءين. ويتضح من هذا الكتاب مدى ما كان يتمتع به هذا الرجل من معرفة كبيرة بالمسائل العرفانية.

كان يعيش هذا الرجل الفاضل حالة الجذبة والاستغراق باستمرار ويغرق في بحر الفيض المعنوي. وقد توصلت الى النتيجة التالية وهي ضرورة الاستفادة من هذا الرجل الكبير. لذلك كنتُ أتردد عليه في داره، وكان يأتي الى غرفتي في بعض الأحيان. وقرأتُ عليه بعض كتاب «فصوص الحكم» لابن العربي. كان يطلق الكلمات العجيبة في بعض الأحيان، فكان يقول: هذه الموضوعات العرفانية المكتوبة في كتب العرفاء، أراها في كتب الحكماء أيضاً.

كنت أسأله في بعض الأحيان ان يتحدث في بعض المواضيع

والقضايا، فكنت اكتب حديثه. ولم تكن تلك الأحاديث من نمط الكرامات، وانما كانت تقع ضمن اطار العرفان النظري.

كنت أطرح عليه بعض التساؤلات قبل أن يبدأ في تدريس «الفصوص». وكان كثير الكلام ويتميز بنشاط خاص أثناء الحديث ولا يشعر بالاعياء قط، وكان يصوم في كل يوم.

س ـ لقد أدركتَ الفقيه والفيلسوف الكبير آية الله الرفيعي القزويني، متى كان ذلك؟ وما هي الدروس التي قرأتها عليه؟ فأنا أعلم بأن الرفيعي رغم انه لم يشتهر في المسائل الفلسفية، لكنه كان يتميز بعمق عظيم في هذه المسائل. وسمعت من كبار أساتذة الفلسفة يقولون: لو كان ملا صدرا حياً، لما استطاع ان يدرِّس «الأسفار» بالفنية التي كان يدرِّس بها الرفيعي هذا الكتاب.

ج ـ افتخر انني ادركت محضر هذا الاستاذ الكبير، لكنها كانت فترة قصيرة. لقد تتلمذت على يديه تسعة أشهر فقط موزعة على ثلاثة فصول صيفية. وحينما اقبلنا عليه لدراسة الفلسفة على يديه، أبى ان يدرّس الفلسفة في بادئ الأمر وقال بأنه ليست لديه معلومات كثيرة في الفلسفة. غير اننا أصررنا على موقفنا كما توسط لنا عنده السيد جلال الآشتياني فوافق ولكنه اشترط ان يلقي علينا محاضرتين في الفقه ازاء محاضرة واحدة في الفلسفة. ثم وافق فيما بعد على محاضرة فقهية واحدة في مقابل محاضرة فلسفية واحدة، لكنه اختار الصباح للفقه وهو وقت أفضل واختار المساء للفلسفة، الأمر الذي يكشف عن

اهتمامه الخاص بالفقه.

وكما ذكرتم، كانت لديه براعة لا نظير لها في تدريس كتاب «الأسفار». وحينما يسمع المرء تقريره وبيانه في المسائل الفلسفية يتفاعل تفاعلاً كبيراً. وليس بمقدوري ان اقول كيف كان اسلوب تعبير ملا صدرا، غير ان الذي اعرفه هو ان قلم ملا صدر، في منتهى السحر والروعة. ويمكن ان أقول بأن المرحوم الرفيعي كان أروع الاساتذة الذين رأيتهم في طرح المسائل الفلسفية.

بما أنني ادركت تدريس العلامة الطباطبائي والمرحوم الرفيعي، لابد ان اقول في مقام المقايسة بأن الرفيعي يتفوق على العلامة في تقريره واحاطته بكتاب الأسفار. غير ان الحرية الفكرية التي شاهدتها عند العلامة، لم أشاهدها عند أي شخص آخر. فالطباطبائي كان يفلسف الامور، بينما كان الرفيعي محيطاً بكتابي الأسفار والشفاء ويدرّس الموضوعات على النحو الأحسن.

س ـ تريدون أن تقولوا بأن مستوى الابداع لديه أقل مما هو عند العلامة الطباطبائي.

ج ـ لا تصل ابداعاته الى مستوى ابداعات العلامة الطباطبائي قط، كما لا تبلغ حواشيه مستوى حواشي العلامة قط.

س ـ هذان الفاضلان كانا فيلسوفين صدرائيين. ونحن نعلم ان الصدرائية انتشرت في العالم الاسلامي بعد ملا صدرا. فأنا أسأل: لا شك ان

هذه الصدرائية افرزت الكثير من الفوائد، فهل كان لها مضار أيضاً. في كتابكم «أسماء وصفات الحق تعالى» تحدثتم كثيراً عن القاضي سعيد القمي، بينما هُجر أمثال هذا المفكر في ظل شيوع الصدرائية وانتشارها، ألا تعتبرون هذا من مضار الصدرية؟

ج ـ فلسفة المرحوم ملا صدرا، تغلبت على جميع النماذج الفلسفية في العالم الاسلامي. والفلسفة الغالبة في بلدنا في العصر الراهن هي الحكمة المتعالية أيضاً. وأنتم تعلمون بأن هذه الشهرة لم تبدأ ببداية حياة صدر المتألهين. كما ان صدر المتألهين لم يكن معروفاً كثيراً حتى بعد مائة عام من وفاته. وقد نلاحظ بعض الكتب الفلسفية المعاصرة تعبِّر عنه بالفاضل الشيرازي.

س ـ ألا تعتقدون بأن الحركة الفلسفية الصدرائية، حيوية ومتحركة الى درجة بحيث لم تسمح بتغلب أي فكر خاص؟

ج ـ نعم. لحسن الحظ لم ينطفئ مصباح الفلسفة في بلدنا الحبيب ايران قط. لكنها كانت في بعض الفترات قوية وناهضة، وفي بعض الفترات ضعيفة بسبب بعض العوامل السياسية والاجتماعية. ولذلك لم يشتهر ملا صدرا حتى الى ما بعد مائة عام من وفاته، فكان يُعرف بالفاضل الشيرازي.

ويبدو أن اول من عمل على اشتهار فلسفته هو الميرزا تقي الماسي، ثم أخذت تنتشر أفكاره بواسطة حوزة تدريس المرحوم ملا علي النوري. ومنذ ثلاثمائة عام وأفكار ملا صدرا بطلة الميدان الفلسفي.

اما بشأن انتشار أفكاره وما يمكن ان ينجم عنها من أضرار، اقول بأن الانتشار لا يُعد مضراً بمفرده. ولكن لو وقع أهل الفكر أسرى للون فكري ما، وسُجنت أفكارهم بين قضبان ذلك المذهب الفكري بحيث تمنعهم جاذبيته عن أي مجال للتفكير، فمن الطبيعي ان يؤدي ذلك الى الضرر والخسارة.

كانت لدينا خلال الحركة الفكرية الفلسفية، العديد من النحل العقلية والكثير من المفكرين الكبار في العالم الاسلامي. بل كان يوجد بين المتكلمين شخصيات كبرى. بل لدينا فلاسفة كبار لكنهم ظلوا مجهولين من قبل الكثيرين. ولذلك حينما يغلب مذهب ما، يعتم على سائر المذاهب والنحل والشخصيات. ومن الواضح ان عدم الاهتمام بسائر هذه المذاهب والنحل، يُعد خسارة كبيرة ولا شك.

ولا ريب في ان ملا صدرا، كان شخصية عظيمة، لكنني لو حبستُ نفسي في اطار افكاره، وسُحرت بها، ونزعتُ عن نفسي امكانية التدخل في الأفكار والمذاهب والنحل الاخرى، لكان هذا السلوك خسارة جسيمة، بل ويشكل خطورة أيضاً.

س ـ نعود من الحاشية الى المتن، هل بالامكان التحدث لنا عن أساتذتكم في كلية الالهيات بجامعة طهران؟

ج ـ فضلاً عن الاستاذ الحكيم الذي أشرت اليه، كان هناك أيضاً: الاستاذ الشهيد المطهري، والدكتور جواد مصلح، والدكتور ملكشاهي، الذين كان يدرّسون الفلسفة الاسلامية. كما كان الاستاذ راشد يدرّس

تفسير القرآن أيضاً.

س ـ في نهاية هذه الأسئلة بودي ان أطرح عليكم السؤال التالي: هل أنتم راضون عن الطريق الذي سلكتموه؟ ولو قُدّر لكم ان تأتوا الى الدنيا من جديد فما هو الطريق الذي تسلكونه؟ هل تسلكون عين هذا الطريق أم طريقاً آخر؟

ج ـ أقول لكم بجزم انني سأسير في نفس الطريق الذي سرت فيه، لكنني سأسعى لتدارك النواقص والسلبيات التي رافقت حياتي. فلست نادماً قط على سيري في هذا الطريق، ولكن حدثت بعض العيوب في حياتي الماضية لا أرغب في تكرارها. فلو كان لديّ حق الانتخاب، لانتخبت نفس هذا الطريق ولست نادماً قط.

(٢)

الخواطر

س ـ بودنا أن تتحدثوا لنا عن بعض خواطركم. وحبذا لو بدأتم بها من العلامة الطباطبائي.

ج ـ علاقتي بالعلامة الطباطبائي هي علاقة الطالب بالاستاذ. ولربما يمكن اعتبار الساعات التي كنت اقضيها استمع اليه، نوعاً من الخواطر. فقد حضرتُ حلقات دروسه الليلية والنهارية على مدى سنوات. طبعاً كان يحضر مجالسه الليلية نفر قليل جداً. وكان العلامة الطباطبائي يقص علينا بعض الخواطر قبل ان يبدأ مباحثه الرسمية. فخلال الفترة التي كان يأتي فيها الى طهران للقاء السيد هنري كوربن كنتُ ارافقه أيضاً. فكنتُ أصعد الى الحافلة قبله في ليالي الخميس كي أحجز له مقعداً. وكنا نتحدث خلال الطريق مختلف الأحاديث. وكنتُ حراً في

طرح أي سؤال عليه، فكان يجيب على أسئلتي. طبعاً بعض هذه الأسئلة قابل للنقل والبعض الآخر غير قابل للنقل.

كان العلامة يترك الجو مفتوحاً دائماً لطرح السؤال، وبمقدورك ان تطرح عليه أي سؤال يخطر ببالك في أي زمان. اذكر ان هناك طالباً كان يطرح باستمرار أسئلة لا علاقة لها بموضوع الدرس، فكان الطلبة الآخرون يتذمرون من ذلك لأنها تكون على حساب الدرس. لذلك طلبوا مني ان افضي الى العلامة بهذا الأمر وأسأله ألا يسمح لهذا الطالب بطرح هذا الحجم من الأسئلة. لكنني اقترحت عليهم أن يتحدثوا الى العلامة بهذا الموضوع بشكل مباشر، فأجابهم العلامة: صحيح أن سؤالاته لا صلة لها بموضوع الدرس، لكنها تمثل بالنسبة له مشكلة، ولابد من رفعها، وهذا ما ينم في الواقع عن سعة صدره. فلم يكن ينزعج قط من تساؤلاتنا واشكالاتنا والتي ربما هي سطحية وصغيرة. فكان ينبري للاجابة عليها بتواضع كبير.

الخاطرة الاخرى التي لديّ تتعلق بالمطارحات الشعرية. فلم يكن مألوفاً في الحوزة العلمية ان يقول الطالب الحوزوي شعراً. ورغم ذلك كانت تعقد بعض الجلسات الشعرية وكنت أشترك فيها. ولم يكن عددنا نحن المشتركين كثيراً.

حينما رافقت العلامة يوماً الى داره، وكنت ارافقه الى داره احياناً لأطرح عليه بعض الأسئلة، سألني: هل تقول الشعر؟

ولا أدري من اين علم ذلك! لربما أفضى اليه بذلك أحد الأصدقاء.

فقلت له: نعم، نحن نجتمع مرة اسبوعياً فنقرأ شعراً ما ثم ننقده.

طبعاً كان العلامة الطباطبائي يكتب الشعر، لكنه لم يكن شاعراً محترفاً، وكان تُطبع له بعض القصائد.

والغريب في الأمر انه لم يكن يتحدث بلهجة الأمر والنهي عادة، إلّا انه التفت اليّ وقال: لا تذهب ولا تشترك!

اندهشت لذلك، لكنني أطعته تأدباً. ثم قال: بما انك دخلت الى ميدان الفلسفة فلا ينبغي ان ينشأ ذهنك على الخيال.

كان استدلاله قوياً ووافقت على التخلي عن الشعر. لكنني لم اترك قراءة الشعر، وانما تركت قول الشعر.

س ـ يبدو ان العلامة الطباطبائي قد أتلف ديوان شعره.

ج ـ لم أسمع أنه ألف ديوان شعره. وكان ينشد الشعر خلال الفترة التي كنت تلميذاً عنده، وكانت تُقرأ له بعض الأشعار من الاذاعة والتلفزيون.

س ـ الدكتور الرفيعي القزويني والعلامة الطباطبائي كانا يدرّسان كتاب «الأسفار»، فهل حدث ان أبدى أحدهما وجهة نظر في الآخر؟

ج ـ حضرتُ دروس السيد الرفيعي القزويني خلال ثلاثة فصول صيفية كانت قم تعطل التدريس فيها. فكان لا يدرّس الفلسفة بدون فقه، فلذلك كنت مضطراً لتلقي دروسه الفقهية أيضاً. وحينما قدم الى طهران فيما بعد، حضرتُ دروسه لبعض الوقت أيضاً.

كان الرفيعي فيلسوفاً كبيراً، لكنه كان يفضل ان يُطرَح كفقيه. ولا أذكر ان العلامة الطباطبائي أبدى رأياً فيه، أو انه أبدى رأياً في العلامة.

كان الرفيعي رجلاً مؤدباً، ولا يتحدث عن أحد في غيابه قط. ولم يشر بشيء حتى الى حواشي الأسفار.

طبعاً كان لديه ذهن نقاد، فكان ينقد في بعض الأحيان. ولكنني لم اسمع منه خلال الفترة التي كنت في خدمته، أي نقد نحو العلامة الطباطبائي.

لكنني اريد ان اقوم ببعض المقارنة: فالرفيعي القزويني كان ذا قوة بيان وتعبير لا نظير لها في تدريسه للفقه والفلسفة. كما كان مسيطراً على كتاب الأسفار. وكان يتميز بذاكرة قوية جداً. هذه الخصوصيات جعلت من تدريسه ممتعاً ومفيداً. على العكس من العلامة الطباطبائي الذي لم تكن لديه ذاكرة قوية ولم يكن من حيث قوة التعبير بمستوى الرفيعي، لكنه كان يؤدي الدرس حقه.

والتفاوت الجوهري بين الاثنين هو الحرية الفكرية التي كان يتميز بها العلامة الطباطبائي. فلم أشاهد مثل هذه الحرية عند أي مفكر آخر الى الآن، ولم أجدها عند السيد الرفيعي. فالعلامة الطباطبائي كان فيلسوفاً بمعنى الكلمة. ولربما لم تكن لديه تلك السيطرة التي كانت لدى الرفيعي على كتاب الاسفار، إلّا انه لا نظير له قط من حيث حرية الفكر وتحليل المسائل الفلسفية.

الرفيعي ورغم احاطته بالمسائل والمواضيع التي يطرحها في تدريسه

لكتاب الأسفار، إلّا انه لم يكن يميل ولا حتى مستعداً للخروج من دائرة الحكمة المشائية والحكمة الاسلامية، بينما كان العلامة الطباطبائي مستعداً للاستماع والبحث ضمن اطار أي مذهب فلسفي، وقادراً على ابداء رأيه اعتماداً على ما لديه من احاطة بأسس ومبادئ الفلسفة الاسلامية. ولم تكن أية مسألة، صعبة عليه. فكان كثير الاستعداد باستمرار. وهذا من وجهة نظري يمثل التمايز الذي كان يمتاز به العلامة الطباطبائي على الآخرين.

طبعاً، قلتُ ان الرفيعي كان يرغب في ان يُطرح كفقيه لا كفيلسوف. كما كان يتخذ جانب الحذر والاحتياط في بعض المسائل العرفانية ذات الصلة بموضوع وحدة الوجود، ليس لأنه لا يعرفها، بل لأنه لا يود الدخول فيها.

كان شديد التحفظ، ولم يكن متحفظاً في كلماته فقط، بل اننا حينما كنا نطرح عليه أسئلة من خارج دائرة الظواهر، كان يحذرنا قائلاً بأن على المرء ان يحافظ على الأوضاع!

كان يتحدث بحذر حتى في مكتوباته ذات الصلة ببحث وحدة الوجود. وحينما كان ينقل قولاً أو فكرة ما عن عارف ما، كان يشير الى اسمه بتحفظ واحتراس. ولربما يكون عذره في ذلك حضور بعض الطلبة الذين يعتبرهم من الغرباء.

قرأ في يوم ما شعراً لمولانا (جلال الدين الرومي) وبدأ حديثه بالعبارة التالية «لنرى ماذا قال هذا الملا الدرويش!»، ثم قرأ شعره

وصدّقه. هكذا كانت نبرة كلامه. لكنه أشار اليه في كتابةٍ وصلت الى يدي عن طريق السيد جلال الآشتياني بإجلال وتكريم وقال: «قال العارف الواصل الكامل مولانا جلال الدين البلخي»، بينما كان قد عبّر عنه بالدرويش أمام الطلبة.

ويبدو انه كان يحاول الحفاظ على ظاهر الأوضاع، ولم يثبت انتماؤه الى العرفان والتصوف. كان يسلك سلوكاً آخر. وعلى أية حال كان تدريسه جيداً رحمة الله عليه.

س ـ حبذا لو تحدثتم لنا عن شخصية المرحوم الحكيم المعروف بـ «فرزانة»، وهل له أثر مكتوب؟

ج ـ كان المرحوم محمد هادي فرزانة الشهرضائي، يعيش حياة بسيطة في مدينة «شهرضا»، ولم يخرج من هذه المدينة طوال حياته. كان يدرّس الطلاب بدءاً من الدروس البسيطة وانتهاء بالشفاء والأسفار. وسمعتُ بما لديه من اعتقاد راسخ بالمذهب المشائي، وأنه كان تلميذ هادي السبزواري بواسطة واحدة. قرأتُ اسمه لأول مرة في مجلة كان يصدرها مثقفو «شهرضا». وورد في تلك المجلة ان المرحوم بديع الزمان فروزانفر الذي كان يرأس كلية الالهيات، دعا الحكيم فرزانة للمجيء الى طهران طالباً منه ان يدرّس فيها طلبة مرحلة الدكتوراه. وقد ردّ على دعوته قائلاً: «السيد فروزانفر، انت قد دعوتني للتدريس في الجامعة في وقت أضحت فيه القوة ضعيفة والضعف قوياً». وهذه العبارة، في منتهى الحكمة. فالقوة حينما تصبح ضعيفة، تعني فقدان قوة

الشباب، ولكن ما معنى ان يصبح الضعف قوياً؟ انهـا جمـلة عـميقة. وسألتُ بعض أصدقائي في تلك الفترة عن معنى الشـطر الثـاني مـن الجملة فلم أعثر على اجابة صحيحة. لكنني ادركتُ بعد ذلك انه يريد ان يقول بأن الضعف قد اشتد عليه وأصبح اكثر ضعفاً. أي ان شطري تلك الجملة يحملان معنى واحداً، هو الضعف والشيخوخة.

من هذا ندرك ان هذه الجملة تحكي عن حكمته وذوقه الظريف.

وحينما ذهبتُ الى اصفهان في احدى السنين ـ وكنت اذهب اليها في كل عام لأنها موطني ـ زرتُ مدينة «شهرضا» أيـضاً وسألتُ أحـد أصدقائي أن يدلني على دار السيد فرزانه، فأخذني اليه. ففتح الحكيم باب الدار بنفسه، فسلمتُ عليه، ثم دخلتُ الدار، فوجدتها في منتهى البساطة والتواضع.

طرحتُ عليه سؤالاً وكنت بانتظار اجابة مقنعة. وكان سؤالي يتعلق بموضوع المعاد كما ورد في أسفار ملا صدرا. فأنـتم تـعلمون بأن مـلا صدرا قد جعل المعاد يقوم على احدى عشرة مـقدمة، ويـوجزها في بعض الكتب في سبع مقدمات، ويرى ان مـن المـمكن اثـبات المـعاد الجسماني عن طريق البرهان المنطقي والعقلي. ويرى البعض ان اثـبات المعاد الجسماني باسلوب ملا صدرا، ليس هـو المـعاد الذي تـقول بـه الشريعة. بل أشكل عليه حتى جماعة من العلماء في هذا الموضوع.

في تلك اللحظة طرحتُ عليه السؤال التالي: مـعاد مـلا صـدرا لا يطابق ظاهر الشريعة، فما هو رأيكم في ذلك؟ فأجابني بصراحة قائلاً:

دعه لا يطابق الشريعة! فما هو الخبر الذي لدينا في هذه الدنيا عن هذا الجسم كي ننتظره في عالم الآخرة؟».

فوجئت باجابته، لكنني أدركتُ بوضوح انه مشائي، ولذلك أخلدتُ الى الصمت. وقد سألته اسئلة اخرى أعتذرُ عن طرحها هنا. وسألته عن السيدة نصرة أمين. فالسيدة نصرة أمين الاصفهاني عارفة كبرى وشهيرة. وكان الحكيم فرزانة يعتقد ان هذه المرأة ليس بامكانها ان تكون عارفة وفيلسوفة.

كان للحكيم فرزانة صديق في مرحلة الشباب يدعى الشيخ أسد الله ديوانه، وكان كلاهما تلميذ آقا ميرزا نصر الله الذي لقّب هذين التلميذين بـ «فرزانه»[1]، و«ديوانه»[2].

الشيخ أسد الله الملقب بـ «ديوانه» ـ أي المجنون ـ توفي في شبابه، وكان لديه ديوان شعري طبعه المرحوم الهمائي. وكان لديه العديد من القصائد الغزلية التي كان يتخلص فيها بتخلص «ديوانه». ولم يخلِّف أي أثر فلسفي، ولربما لديه ولم أره. ويحكي ديوانه الشعري عن سمو ذوقه وحكمته.

س ـ لماذا كان يلقّب بالمجنون؟ فهل لأنه كان متصوفاً؟

ج ـ نعم بسبب نزعته الصوفية. كما كان يتحدث في معظم أبياته

---

(١) فرزانه تعني الحكيم.

(٢) ديوانه تعني المجنون.

الشعرية عن الجنون ويشيد بالجنون العرفاني.

قصائده تحكي عن حالاته العرفانية القوية ومدى سيطرة هذه الحالات عليه. ولهذا السبب كان اصدقاؤه يدعونه بالمجنون.

س ـ هل إلتقيتم بالمرحومة السيدة نصرة أمين؟

ج: نعم ذهبتُ للقائها في احدى المرات. كانت شهرتها في العرفان والحكمة قد ذاعت وهي في مرحلة الشباب. وكنت قد قرأت كتبها. ولذلك ذهبتُ مع أحد أصدقائي ـ وكان من العلماء ـ لزيارتها.

السيدة نصرة أمين، فضلاً عن كونها عارفة، كانت ثرية أيضاً. أَتَذكر انني عثرتُ على رقم هاتفها، فاتصلتُ بها وأخبرتها انني طالب من طلاب قم وأريد زيارتها فحدّدت موعداً لذلك.

كانت دارها تقع بمحاذاة نهر «زاينده رود»، وفي أرقى محلات اصفهان. وكانت امرأة كاملة، رحمة الله عليها.

طرحتُ عليها سؤالاً فلسفياً وقلت: يقسّم حكماؤنا المقولات تحت عنوان «مقولات الجوهر والعرض»، ويقسمون مقولة الجوهر الى خمس مقولات. كما انهم يعتقدون من جانب آخر بأن مقولة الجوهر جوهرية للأنواع، وعنوان العرض عرضي وليس ذاتياً لتسع مقولات عرضية، فلماذا ذلك؟ وأين يكمن هذا التفاوت؟

فلم تدرك سؤالي، وأدركتُ أن علي ألا انتظر أية أجابة. ويبدو انها لم تكن بارعة جداً في الفلسفة، ولربما نستها. ولكن حينما طرحتُ بعض المسائل العرفانية، وجدتها ذات حضور ذهني كبير، وأخذت تسلط

الضوء على المسائل باسلوب جميل.

وطرحتُ عليها بعض الأسئلة التفسيرية أيضاً، كشفت اجاباتها عليها عن انها كانت قوية جداً في التفسير.

وتحدثت جيداً في العرفان النظري، كما كانت ذات المام أيضاً في الحقوق الاجتماعية وحقوق المرأة. ولكن لا أدري لماذا لم تجب على ذلك السؤال الفلسفي، فهل كانت لا تعرف الاجابة على ذلك السؤال فقط أم ليس لها معرفة بالفلسفة عموماً.

س ـ هل كانت لديكم لقاءات مع المرحوم الاستاذ الهمائي؟

ج ـ نعم. لقد زرته كثيراً. سافرتُ في احدى المرات الى مشهد لزيارة الروضة الرضوية، فأعطاني السيد الآشتياني رسالة سألني ان احملها معي الى طهران الى المرحوم الاستاذ الهمائي. فذهبتُ الى داره برفقة أحد الأصدقاء الذي هو في الوقت الراهن من الشخصيات المهمة في البلاد. وكانت داره تقع في محلة «پامنار». وصلتُ الى داره عند الغروب فطرقتُ الباب ففتح الباب بنفسه فدخلت مع صديقي.

سلّمته رسالة السيد الآشتياني ثم بدأنا نتجاذب أطراف الحديث. فتحدثنا عن مختلف المواضيع. وأخذ يقص علينا خاطرات مرحلة طفولته، فتحدث لنا اين كان يذهب، وكيف كان يدرس. فكانت أحاديثه ساحرة ورائعة بحيث حينما أردنا ان نخرج نظرتُ الى الساعة فاذا هي تشير الى منتصف الليل، دون أن ندري كيف انصرم الوقت بتلك السرعة.

ولا اتذكر اكثر تلك الأحاديث، لكنه كان هو المتكلم الوحيد طيلة تلك الساعات. وكان يجيب على أي سؤال اطرحه أو يطرحه صديقي، بسرعة.

وصفوة القول هي ان تلك الليلة، احدى الليالي التي لا يمكن ان تُنسى. ورغم انني التقيتُ به بعد ذلك مراراً، غير ان تلك الليلة كانت لها حلاوتها الخاصة.

س ـ ما هو الكتاب الذي يثير اعجابكم من كتب الاستاذ الهمائي؟

ج ـ له كتب جيدة. وكان من أهل الفلسفة والعرفان لأنه تتلمذ في اصفهان على كبار أساتذة الفلسفة والعرفان. لكنه حينما أقبل على عالم الأدب والدراسة الجامعية، يبدو انه أشاح عن الفلسفة. وليست لديه آثار في الفلسفة المحضة عدا كتاب «تجدد الأمثال» الذي يتميز بطابع فلسفي وكلامي.

معظم كتبه ومصنفاته، أدبية وعرفانية وبمستوى ممتاز. فكتابه «مولوي نامه»، من الكتب القيمة المتضمنة لعدد من البحوث الرائعة.

ينبغي القول: قلما نجد شخصاً دقيقاً بمستواه. كتب مقدمة على كتاب «مصباح الهداية ومفتاح الكفاية»، ويمكن اعتبار هذه المقدمة كتاباً كبيراً، وهي غنية بمادتها ومواضيعها.

كان الاستاذ الهمائي على معرفة بالعلوم الماضية، وقلّما يمكن العثور على أحد لديه مثل هذه الشمولية والجامعية. فكان يعرف جيداً الأدب الفارسي، والأدب العربي، والنجوم، والرياضيات، وعلم الهيئة، وجميع

العلوم القديمة. كما قام بتصحيح كتب ابي ريحان البيروني.

ورغم الدرجة العلمية الرفيعة التي تميز بهـا، كان متواضعاً الى حد بعيد. وتحدث لنا في تلك الليلة عن فقره أيضاً ولا أرى لزوماً لذكـر ذلك.

لقد درستُ في اصفهان في نفس المدرسة التي كان المرحوم الهمائي قد درس فيها، أي في مدرسة نيماورد.

الكثير من العلماء الذين زاملوا السيد الهمائي، كانوا يدرّسون في تلك المدرسة، ويتحدثون لنا عنه وينقلون الكثير من الخاطرات.

وحينما التقيتُ به مباشرة، سمعت الكثير من لسانه.

س ـ وهل كان لديكم اتصال بالسيد فروزانفر؟

ج ـ لا. تقرر ان يدرّسنا العرفان في أحد الفصول الدراسية، لكنه لم يأت سوى بضع جلسات. وكان يتولى رئاسة الكـلية ولابـد له مـن معالجة القضايا والمشاكل الادارية. لكنه كان يدرِّس جيداً. ورغم انه كان بيننا سؤال وجواب، لكنني لم اكن من تلاميذه، ولم تكن لديّ صلة خاصة به.

س ـ وكيف كان أمركم مع السيد محمد فرزان؟

ج ـ أدركتُ المرحوم فرزان. وكان أحد أصدقائي من مريديه. وقد رافقته في يوم ما الى دار المرحوم فرزان. واجتمعنا به عدة اجتماعات. كان علاّمة مثيراً للعجب. وكانت لديه وجهات نظر في التاريخ، وكان

متبحراً في الأدب العربي. كان بحراً مائجاً. وكان رجلاً بارزاً ان من الناحية الاخلاقية وإنْ من الناحية العلمية.

سمعتُ معظم صفات المرحوم فرزان من لسان المرحوم أمير حسين اليزدجردي. وكان مريداً للسيد فرزان أيضاً، وطالما ينقل عنه بعض القضايا.

س ـ هل كان لديكم لقاء ببعض العرفاء، كالمرحوم «العنقاء»؟

ج ـ نعم كان المرحوم محمد العنقاء ـ الذي حلّ محله ابنه فيما بعد ـ من أهل التصوف ومن السلالة الاويسية. ولم اكن اعرف انه منتم لهذه السلالة. كانت داره خلف مبنى مجلس الشورى. وعقدتُ العزم مع أحد أصدقائي ـ وهو من شخصيات البلاد اليوم ـ لزيارته. وصلنا الى داره عند الغروب، ولم يكن لدينا سؤال خاص وانما كنا في شوق لرؤيته فقط.

كان المرحوم العنقاء شيخاً بديناً. حينما فتح الباب لنا ورآنا سألنا الدخول الى داره، فترددنا في الدخول، فقال: «انني لا أتجامل مع أي أحد، لذلك ليس باستطاعة أحد ان يكون مزاحماً لي. فهذا الشاي اسكبوه في الأكواب بأنفسكم، وهذا الطعام تناولوه! أما أنا فلي طعام خاص ـ ويبدو انه كان مريضاً ـ وباستطاعتكم ان تجلسوا هنا».

كانت تلك الليلة حافلة بالخاطرات أيضاً. ويبدو انه شعر بالسرور لأنه وجد اثنين يستمعان اليه. فأخذ يتحدث عن أيام صباه وشبابه. فأخبرنا اين تعلم العرفان ومتى وعند من. كما أن معظم المضامين التي

كان يستعرضها، كانت ذات طابع عرفاني.

تحدث لنا أيضاً عن الحب، وعظمة الحب، وتأثير الحب، وكبار عشاق العالم، وعن عدد من القضايا الاخرى.

كما تحدث لنا عن امور غير عرفانية بشكل غير مباشر.

وهناك كلام له في تلك الليلة يثير الدهشة والاهتمام. فقد سألنا حينما ودّعناه ان نزوره ثانية. فقلنا له: نحن في قم وليس من السهل زيارته. فقال ان هناك شخصاً شبيهاً بنا يزوره قادماً من قم. ولم يتذكر اسمه لكنه تحدث عن صفاته فكانت تنطبق مع صفات الامام موسى الصدر. ثم قلنا له بعد ذلك: سنعود لزيارتكم ان شاء الله. فقال: لو جئتم خلال أربعين يوماً فأنا موجود. ولم أحمل كلامه هذا على محمل الجد. لكنني قرأت في الجريدة بعد أربعين يوماً انه التحق بالرفيق الأعلى، ولم انجح في زيارته ثانية.

س ـ لقد رأيتم المرحوم محمد علي الحكيم في كلية الالهيات، فهل درّسكم؟

ج ـ كان الاستاذ محمد علي الحكيم يدرّس طلبة الدكتوراه. لكنني كنت قد تعرفت عليه قبل دخولي للكلية. ولم اكن أحمل دروس الكلية على محمل الجد، وقلما كنت أحضر فيها.

وكنت على اتصال معه في خارج الكلية، بل حتى قرأتُ عليه لبعض الوقت. ولم يكن له ظاهر منظم، وكأنّه لم يكن يعيش في هذا العالم. وحينما رافقت صديقي السيد الكشفي لدراسة كتاب الفصوص عليه، وافق على ذلك، وحدّد خانقاه الذهبية موضعاً للتدريس. وكان هو

شيخ الخانقاه واختير لهذه المهمة من قبل قطب الخانقاه. لذلك كنا نذهب الى الخانقاه، وكان يدرّسنا الفصوص عدة ساعات في اليوم.

كانت لديّ حجرة في مدرسة المروي خلال الفترة التي قدمت فيها من قم الى طهران. وكان يأتي الى المدرسة في بعض الأحيان، فيتباحث معه الطلبة. وفضلاً عن كونه عارفاً كان بحاثاً أيضاً. ولم يكن الطلبة يفهمون بحثه في بعض الأحيان.

وبما انه كان يعرفني، كان يأتي الى حجرتي ويستريح فيها. وكان يحمل ورقة وقلماً دائماً، فكان ينبري للكتابة خلال فترة الاستراحة. وقد انتهى من تأليف كتاب «لطائف العرفان» في جزءين، خلال تلك الفترة. وكنت ادعوه لشرب الشاي وتناول الحلويات، لكنه كان صائماً في معظم الأحيان.

كان ذا صدر منشرح، فكان يكفي ان اطرح عليه سؤالاً، فينطلق في الاجابة ويسترسل فيها.

كانت لديه أحاديث عجيبة في العرفان، وكان يفضي بأشياء غير قابلة للافضاء. ومنها قوله التالي: «ذهبتُ الى الملكوت ورأيتُ البرزخ». كما كان يتحدث عن أسماء مختلف العوالم. وتحدث في ليلة ما قائلاً بأنه سافر ليلاً الى العوالم العليا ورأى استاذه المرحوم السيد علي الكازروني واستاذه الآخر المرحوم ميرزا محمد محمد صادق. وقد رأى نصف قامة أحدهما بينما رأى قامة الآخر كاملة. وسألته عن سبب ذلك فقال بأن الأولي كان ميتاً والآخر على قيد الحياة.

كان يقول في بعض الأحيان بأن موضوعاً ما قيل له في الليلة الماضية، فكنت اكتب ما يقول. وحينما كنت اراجع كتاباتي يتضح لي ان ما قيل له كشهود، يتميز باستحكام عقلاني. لكنني لم أنشر تلك الكتابات.

كان يعارض التصوف في باديء الأمر. وانطلق مرة نحو قطب الذهبية، كي يصرفه ومجموعته عن التصوف من خلال اثارة سلسلة من الشبهات. غير ان تلك الشبهات كانت ترتفع من ذهنه مع كل لقاء يلتقي فيه بالقطب.

كان يقول: «ترددت على داره عدة ليال، فكان يقول لي: ان الذكر الفلاني مكتوب في الكتاب الفلاني. لكنه لم يقل لي اقرأ هذا الذكر أو ذاك قط. لكنني حينما انفصل عنه، اردّد ذلك الذكر مع نفسي أثناء الطريق فأرى ظهور مسائل عجيبة في نفسي».

اذن كنت ازوره اما للدرس واما لغيره. كما قرأتُ عليه كتاب «الفصوص» أيضاً. كان مسيطراً على كل شيء. وكان يصوم معظم الايام، بينما يحيي الليالي بالعبادة. ولم تلاحظ عليه آثار التعب والاعياء قط.

س ـ كم قرأت من الفصوص عليه وما هي الفترة التي تتلمذت فيها على يديه؟

ج ـ قرأتُ عليه ثلث كتاب فصوص الحكم على مدى عام تقريباً.

س ـ وكيف كان مصيره؟

ج ـ مصيره مجهول تماماً. فقد كان يذهب الى شيراز حين تـعطيل الكلية. وذهب الى شيراز في يوم ما ولم يره أحد بعد ذلك قط ولم يُعثَر له على خبر.

س ـ ما هي الخاطرات التي لديكم عن الدكتور فرديد؟ وما هو رأيكم فيه؟ وما هو موقفكم من البعض الذي يصفه بالفيلسوف الشفهي؟

ج ـ الفيلسوف الشفهي، عبارة جيدة، لأنه قلّما كان يكتب، رغم انه خلّف بعض الكتابات. كان يقول لي انه كتب ما يزيد عن الف صفحة. وحينما ذهبت الى «مؤسسة فرديد» رأيت حواشيه على بعض الكتب.

حواشيه رائعة جداً، ولو استُخرجت لزادت عن ألف صفحة. اذن يصح ان يدعى بالفيلسوف الشفهي نظراً لقلة ما كتبه.

كان يبدي حساسية كبيرة نحو المسائل، وكثير الكلام، ويوجه النقد لكثير من القضايا. فرغم انه كان يمضي معظم وقته في البـيت، يـتصل بأصدقائه هاتفياً ويطلع على جميع ما يتصل بعالم الفلسفة. وكان على علم بكل ما يحدث في ايران في اطار الفلسفة. كما كـان يـعلم بجـميع الكتب الصادرة والمحاضرات الفلسفية، ويسارع في التعبير عـن رأيـه فيها، وقلّما يؤيدها وطالما يوجه الانتقاد اليها.

قبل سنوات وجّه الي الدكتور الأعـواني دعـوة لالقـاء محـاضرة فلسفية في الجمعية الفلسفية. فتحدثتُ عن أهمية الكليات في الفلسفة. وبما أن هذا الموضوع طويل ومفصل تـقرر ان القي محـاضرة اخـرى لاكماله في الاسبوع التالي. وما أن وصلتُ الى الدار حـتى اتـصل بي

الدكتور فرديد هاتفياً وقال: سمعتُ انك القيت كلمة في الجمعية الفلسفية حول الكليات. ثم أردف قائلاً بعصبية: لماذا لم توجه لي الدعوة؟

فقلتُ له: انا لم اكن سوى متكلم فقط، والجمعية الفلسفية هي التي تدعو. وكان ينبغي عليها أن تدعوك.

فقال: كلا، كان المفروض بك أن تدعوني.

فقلتُ: توجيه الدعوة لم يكن من مهامي. ولكن بما انني سأكمل موضوع دراستي في الاسبوع القادم، لذلك اوجه اليك الدعوة.

فقال: ومتى تبدأ محاضرتك؟

فقلت: الساعة الخامسة.

فقال: سأحضر في الاسبوع القادم.

وحينما دخلتُ الى قاعة الجمعية الفلسفية في الاسبوع القادم رأيته قد حضر قبلي. وبعد انهائي لكلمتي، التفت الى الحاضرين قائلاً:

من لديه سؤال، ليطرحه، لأنّ عندي أسئلة كثيرة أُريد أن اطرحها بعد سؤالاتكم.

ورغم ان الحاضرين كان لديهم الكثير من الأسئلة إلّا انهم أحجموا عن طرحها احتراماً له وفسحوا له المجال لطرح اسئلته.

فقال: ينبغي ان اطرح أسئلتي من خلف المنبر.

فقلت: تفضل.

فجاء نحو المنبر، وتخليت له عن كرسيي ليجلس عليه. لكنه أمرني

ان أجلس الى جانبه فجيء لي بكرسي آخر، فجلست الى جانبه، رغم انه لم يكن مألوفاً ان يجلس شخصان خلف منبر الخطابة. فطرح عدة أسئلة كانت ذات جانب صوري فأجبت عليها.

ثم بدأ بعد ذلك يطرح ما لديه من أفكار ومواضيع. وكان هدفه ـ في الواقع ـ أن يتحدث، أما الأسئلة فكانت ذريعة لا غير. فتحدث بما اعتاد أن يتحدث عنه: غد التاريخ وما بعد غده، ونقد الحضارة الغربية، وأزمة المعرفة، والوضع القائم. تحدث بحجم محاضرة كاملة.

ذهبنا بعد ذلك وكما هي العادة جارية، نحو الطابق السفلي من مبنى الجمعية لاكرام الضيوف. وكان الدكتور «سروش» حاضراً في المحاضرة السابقة واللاحقة. وطرح بعض الطلبة الجامعيين بعض الأسئلة على الدكتور «فرديد» حول الدكتور «سروش»، فأخذ يوجه الانتقادات اللاذعة اليه ولم يتوان حتى عن شتمه. وقد سُجِّلت تلك الاجابات على أشرطة التسجيل. ولم يكن الدكتور سروش حاضراً حين القاء تلك الأسئلة، فحُمل اليه ذلك الشريط فغضب غضباً شديداً وقرر أن يقدم شكوى ضد الدكتور فرديد الى المحكمة.

وسمعتُ بالأمر وتأثرت كثيراً لما حدث، فاتصلت بالدكتور سروش وسألته ان يسحب شكواه رغم الاهانة التي لحقت به. ففعل ذلك لحسن الحظ وتم وضع نهاية لتلك الأزمة.

كان الدكتور فرديد على علم بجميع البحوث والكتابات الفلسفية في داخل البلاد وخارجها نظراً للحساسية الفلسفية التي كانت لديه.

وكنت معجباً به من هذا الحيث لأنه يحمل الفلسفة على محمل الجد دائماً ويعيش مع الفلسفة باستمرار.

طبعاً كنت أعارض بعض مواقفه لاسيما انتقاده اللاذع الذي يوجهه للآخرين. ولم اكن تلميذاً له قط. ولم أذهب الى داره سوى مرة أو مرتين. لكنه كان يتصل هاتفياً بي كثيراً وكنت اتصل به هاتفياً في بعض الأحيان. وقد يستمر حديثه الهاتفي معي الى ساعتين في بعض الأحيان. كان يدخن أثناء الحديث وقد تنتهي نقاشاتنا الى الشجار، وكان يستاء في بعض الأحيان ويقطع الاتصال. لكن استياءه لا يستمر طويلاً، فيعاود الاتصال بي بعد اسبوع.

طالما حدثت شجارات لفظية بيني وبينه فيقطع أحدنا الاتصال الهاتفي بسبب الغضب، لكنه كان اكثر مني في قطع الاتصال. كان في ايامه الاخيرة على اتصال دائم بي بواسطة الهاتف. لربما تحدثنا هاتفياً نحو ألف ساعة.

س ـ كان المرحوم الدكتور فرديد يبالغ في انتقاد الآخرين، ولا يعترف بأي أحد من المعاصرين، فهل رأيته يشيد بشخصية في عالم الفلسفة؟

ج ـ كان يشيد ببعض الشخصيات من جوانب أخرى كقوله ان فلاناً من أهل الذكر والعبادة، لكنه لم يعترف بأي أحد في حقل الفلسفة، ولم يعجبه أي أحد من المعاصرين، بل لا يعترف حتى بالفلاسفة الأجانب إلّا بصعوبة بالغة.

للانصاف أقول انه كانت لديهم معلومات فلسفية واسعة. وفي المعارف الاسلامية، رغم انه لم يقرأ الدروس الحوزوية، لكنه طالع الكثير من الكتب. فكان يعرف الكثير من الكتب في علم الاصول ويقف على خصوصياتها. وكانت لديه دراسة واسعة في حقل فقه اللغة. ولم اكن اتفق معه في هذا المضمار سيما وأن العديد من علماء اللغة يرفضون آراءه أيضاً. ومع ذلك كان كثير المطالعة.

س ـ هل لديكم خاطرات اخرى عنه؟

ج ـ دار بيننا حديث حول المهدوية في احدى المرات، فقلت له ينم كلامك عن ايمانك بالمهدوية النوعية لا بالمهدوية الشخصية. فتأثر كثيراً لذلك وقطع الاتصال الهاتفي فوراً. ويبدو انه لا يرغب في ان يدرك أحد بعض عقائده وأفكاره.

انا اعتقد انه يلزم عن كلامه الايمان بالمهدوية النوعية. ولذلك افضيتُ له بذلك، فقال لي: هذا أمر لا يخصك. فقلت له: في البحث الفلسفي، من الضروري الالتفات الى لوازم كلامك وأن أطرح عليك السؤال التالي: ألا تعتقد بالمهدوية الشخصية؟

ولم اكن اسجل كلماته، ولكن جميع كلماته وأفكاره لازالت في ذهني لكثرة تكراره لها. وحينما قرأت المحاضرات التي سجّلها طلابه وجدتها جميعاً قد سمعتها منه. والحقيقة هي ان جميع ما لدى الآخرين منه، سمعته منه بأسره خلال أحاديثه معي.

س ـ ما هو رأيكم بالمرحوم السيد كاظم العصار؟ وهل كانت لكم لقاءات به؟ وكيف تقومون شخصيته الفكرية الفلسفية؟

ج ـ هذه احدى الحالات التي تثير في نفسي التأسف. فقد رأيت المرحوم العصار مراراً، ولكن لم اوفق للتتلمذ على يديه. فبما انني قرأت في شبابي الفلسفة على العلامة الطباطبائي والسيد الرفيعي، لذلك كنت اعتقد انهما أعظم فلاسفة زمانهما.

سمعتُ ان السيد العصار شخصية كبرى. وكان يدرّس في مدرسة «سپهسالار»، ولم اكن انظر الى هذه المدرسة آنذاك نظرة متفائلة، حيث كان فيها طلاب لم يكونوا بالمستوى المطلوب. كنت حساساً ازاء هذه المدرسة وطلبتها. وبما انه كان يدرّس فيها فقد أثّرت آثار الظرف في المظروف بحكم اتحاد الظرف والمظروف، ولذلك كنت اتصور انه شخصية غير كبيرة.

وقرأتُ آثاره بعد وفاته، لكنني حينما طالعتُ بعد وفاته بعض كتبه مثل كتاب «علم الحديث» وكتابه الآخر حول «مسألة البداء»، ادركتُ انه بحر بلا حدود وجوهرة لا تثمن. ولو كنتُ قد اطلعت على آثاره قبل وفاته، لذهبتُ اليه واستفضت من فيوضه.

انني ادركتُ مقامه العلمي، والفلسفي، والعرفاني الشامخ من خلال مطالعتي لمصنفاته وآثاره. فقد وجدته قوياً في الفلسفة والعرفان معاً. كما كان بارعاً في الفقه والاصول أيضاً رغم اني لم اشاهد آثاره الفقهية والاصولية. لذلك أشعر بالأسف والندم دائماً لأنني لم اتتلمذ على يديه.

س ـ استاذنا المرحوم الدكتور الحائري اليزدي، كان قلّما يعترف بأحد من المعاصرين، لكنه كان يعترف بالسيد العصار ويذكره بخير دائماً، ويشيد بمقام فضله. فهل لديكم خاطرات عنه؟

ج ـ كنت أميل كثيراً نحو الدكتور الحائري اليزدي. ولم اكن من تلامذته، لكنني رأيته كثيراً، لاسيما في ايام مرضه، حيث كنت أذهب لزيارته فكان يعتب عليّ لأنني لا اكثر من زيارتي له.

كنت اذهب مع الدكتور المحقق الداماد ـ ابن اخته ـ لعيادته بين فترة واخرى. ورغم مرضه كان يميل كثيراً نحو طرح المسائل الفلسفية، وكان ينشرح صدره لطرحها وتتحسن حالته.

كانت البحوث التي تطرح خلال تلك الزيارات مفيدة جداً، لأنه كان على اطلاع واسع بفلسفة الغرب والفلسفة الاسلامية، وعلى معرفة جيدة بالفقه والأصول أيضاً. فكان عبارة عن مجموعة جيدة جداً من المعارف الاسلامية.

طبعاً لم يكن قريباً جداً من العرفان، سيما في أواخر حياته حينما نزع نحو الفلسفة التحليلية. وفي ايام مرضه لم نكن نتباحث معه كثيراً، فكنا نستمع اليه غالباً ونستفيد منه.

ما كان يقع بيننا وبينه، يعود للفترة التي كنت فيها طالباً في مرحلة الدكتوراه، وأكتب كتاب «القواعد الفلسفية العامة». وقد أشكل على المرحوم السيد الرفيعي القزويني في موضوع اتحاد العاقل والمعقول انطلاقاً من فلسفته التحليلية. ولم اعتقد بصحة هذا الاشكال.

لذلك حينما كتبتُ قاعدة اتحاد العاقل والمعقول، دافعت عن رأي السيد الرفيعي وبادرت الى نقد رأي السيد الحائري.

وحينما ظهر الكتاب، نشر الحائري مقالاً في مجلة «مقالات ودراسات»، ردّ فيه عليّ ونقد آرائي بهذا الشأن.

قال الحائري في ذلك المقال بأنني قد دافعت عن الرفيعي انطلاقاً من دوافع عاطفية لأنه استاذي، والا فان دفاعي لا يقوم على أساس منطقي!

لازلت على رأيي الى اليوم ولازلت أعتقد ان الحق مع السيد الرفيعي، وأنّ ردّ الحائري عليّ لا يقنعني. وبما ان ردّه كان في منتهى الأدب والمحبة، حبّذتُ عدم الرد عليه. المقالان موجودان، وباستطاعة القراء الرجوع اليهما واصدار رأيهما النهائي فيهما.

س ـ يبدو أنكم كنتم على اتصال بالسيد موسى الصدر خلال فترة الدراسة الحوزوية، فهل لديكم خاطرات عنه؟

ج ـ قرأتُ عليه نحو شهر وبضعة أيام، وذلك خلال الفترة الاولى من قدومي الى قم. فكان يدرّس قوانين ميرزا القمي في علم الاصول، وكنت أحضر هذا الدرس. ثم اشتركت في درس استاذ آخر. فخلال تلك الفترة كانت علاقتي به من نمط علاقة التلميذ بالاستاذ.

ثم أخذ يتنقل بين ايران ولبنان. فكان حينما يأتي الى ايران كنا نزوره ونراه عن كثب. عديله شخص يدعى الخاقاني، كانت تربطني به آصرة الصداقة، فكنت أطلع من خلاله على آراء السيد موسى الصدر في

قضايا العالم العربي.

في عام ١٩٧٨ ـ أي قبل عام من انتصار الثورة الاسلامية ـ زرتُ القاهرة ومكثتُ فيها ما يقرب الشهر. وكان قد عُقد آنذاك مؤتمر اسلامي في جامعة الأزهر دُعيت اليه مختلف الشخصيات من سائر أرجاء العالم الاسلامي. كان الشيخ عبد الحليم محمود، رئيس جامعة الأزهر خلال تلك الفترة. ذهبت يوماً كي أرى ماذا يدور في ذلك المؤتمر فرأيت السيد الصدر هناك فجلست الى جانبه في زاوية ما، وأخذنا نتجاذب أطراف الحديث. فسألني عن أوضاع ايران.

وبدأ المؤتمر وكان شيخ الأزهر يتعامل مع السيد الصدر باحترام بالغ. وقد بان عليه الانكسار والهرم. فقلت له: لماذا انت منكسر الى هذا الحد؟ فقال: انا اعيش تحت سقف معلق فيه سيف حاد، من الممكن ان يهوى هذا السيف على رأسي ويحتزه في كل لحظة.

تحدثنا أيضاً عن أوضاع العالم وأحواله. وأخبرني بأنه يريد ان يلتقي بأنور السادات، وسألني ان ارافقه في ذلك، فأحجمت. وكان هذا آخر لقاء لي به. سافرتُ من القاهرة الى لندن وسمعت هناك انه قد اختفى. وحينذاك ادركت معنى قوله ان السيف المعلق فوق رأسه من الممكن ان يحتز رأسه في كل لحظة.

س ـ ما هي الخاطرات التي لديكم عن الاستاذ محمد رضا الحكيمي، سيما وأنكم تحدثتم في كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي» عن مذهبه أي مذهب التفكيك؟ وقد رأينا انكم قد اقتربتم من آرائه في بعض

الأحيان رغم الاختلاف في المشرب، ووجهتم النقد لبعض آراء كبار رجال هذا المذهب. وقد رأينا كيف تناولتم كل ذلك، بالانصاف العلمي والاحترام الكامل.

ج ـ تعرفت على السيد الحكيمي منذ مطلع الشباب، فأصبح أحدنا صديقاً للآخر منذ تلك الفترة. وكنت أذهب الى مشهد خلال العطلة الصيفية فأمكث هناك حوالي ثلاثة أشهر، فأجالس أصدقائي الخراسانيين. فكنت أرى السيد الحكيمي، وكان من فضلاء مشهد، فأتباحث معه.

ولم نكن على مسلك واحد، ورغم انه كان يقرأ الفلسفة، إلّا انه كان يعارض بعض آراء ملا صدرا. ورغم اننا لم نتفق بهذا الشأن إلّا ان علاقة كل منا بالآخر كانت جيدة.

منذ مدة طويلة، لم ير أحدنا الآخر بشكل منظم، وانما اراه في دور بعض الاصدقاء أحياناً عن طريق الصدفة. انه يتميز بشخصية حسنة النية وسليمة النفس.

حينما صدر الجزء الأول من كتاب «حركة الفكر الفلسفي»، اتصل بي هاتفياً وقال بأنه قرأ الكتب وأعجبته بعض مواضيعه. وأدرك بأنني سأتحدث في الجزء الآخر عن مذهب التفكيك، لذلك أتاني الى منزلي ليلاً وقال: اذا شئت الكتابة عن هذا المذهب فلابد ان تشاورني كي أضع بين يديك ما لدي من معلومات.

مرت فترة طويلة الى ان صدر الجزء الآخر من كتاب «حركة الفكر

الفلسفي». وقد المّ بي المرض خلال تلك الفترة ولم استطع الاتصال به. وكان في متناول يدي كتابه الذي ألّفه في مذهب التفكيك، والذي يستعرض آثار مشايخ هذا المذهب وآراءهم أيضاً. ولذلك حاولتُ ان اكتب الكتاب كي يظهر في نهاية الانصاف والاحترام. ولم اخرج عن طريق الانصاف في نقدي لبعض آراء أصحاب هذا المذهب. كما نقلت آراءهم الجيدة أيضاً.

واللقاء الأخير الذي جرى بيني وبينه في داركم، أظهر فيه بحضوركم انه لم يكن مستاء من الكتاب، واعترف بأنني قد راعيت الانصاف.

س ـ كانت لديكم لقاءات مع الدكتور الأحمدي، والدكتور سروش، والدكتور المحقق الداماد، وغيرهم، في مجال الفلسفة المقارنة، والتي استمرت لسنوات طويلة، وانطلقتم في تلك اللقاءات للمقارنة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة الغربية. فكيف تم الاتفاق على هذه اللقاءات؟ ولماذا لم تنشر تلك البحوث التي جرت في تلك اللقاءات الى الآن؟

ج ـ اسمح لي بالتحدث أولاً عن طريقة تعرفي على الدكتور سروش، كي اجيب على سؤالك فيما بعد.

في عامي ١٩٨٠ و١٩٨١ سكنتُ في مدينة مشهد المقدسة حينما أخذت ادرّس في جامعة الفردوسي. كنت يوماً في محطة الوقود بانتظار نوبتي، حينما سمعت محاضرة له من الاذاعة. اخذت اصغي لمحاضرته بدقة فلم ترق لي بعض كلماته. فهناك ثمة اشكال على كلماته ذات

النزعة الحديثة.

كنت آتي الى طهران في فصل الصيف. فسألت عنه حين قدومي الى طهران فقيل لي انه يحاضر في جامعة تربية المعلمين. فذهبت الى الكلية عصر احدى الأيام، فالتقيت به في مكتبه، فأخذنا نتباحث معاً على مدى أربع ساعات، وذكرتُ له ما يلزم عن آرائه. فلم يقنع بكلامي ولم أقنع بكلامه. ورغم ذلك فقد انعقدت أواصر الصداقة فيما بيننا.

خلال تلك الفترة التي أثرتُ بعض الاشكالات على آرائه لم يكن أحد قد أثار اشكالاً عليه بعد.

خلال تلك البرهة قرر الدكتور أحمد الأحمدي كتابة كتاب في الفلسفة المقارنة. فاقترحنا عليه ان يجتمع البعض ويتباحثوا في هذا الموضوع، ثم تُنشر تلك المباحثات.

كان للدكتور الأحمدي مكتب في شارع فلسطين، فراحت تُعقد فيه تلك الاجتماعات في أيام الاثنين، فكان يحضرها كل من: الدكتور عبد الكريم سروش، وأنا، والدكتور المحقق الداماد، ومحمد المجتهد الشبستري، والدكتور أحمد الأحمدي، والدكتور المجتهدي، واثنان من طلبة الدكتوراه. كما كان يحضر الدكتور حداد عادل في بادئ الأمر.

كان الدكتور سروش يدافع عن الفلسفة الغربية، بينما كنت أنا والسيد المحقق الداماد نبحث في الفلسفة الاسلامية غالباً. وكان كل واحد منا يعبِّر عن رأيه بحرية. وكان الدكتور أحمد الأحمدي يدير تلك الاجتماعات.

استمرت جلسات المباحثة تلك نحو سبع سنوات الى أن خطب الدكتور عبد الكريم سروش بجامعة اصفهان وأثار كل تلك الحساسيات، الأمر الذي دفع بالدكتور الأحمدي لالغاء تلك الجلسات.

ورغم اننا طلبنا منه بإلحاح اعادة تلك الجلسات والاستمرار فيها إلّا انه لم يوافق على ذلك للأسف الشديد.

ولو نُشرت تلك المباحثات لتبلورت في كتاب يتألف من ثلاثة الى أربعة أجزاء. وقد وعد الدكتور الأحمدي بنشرها.

س ـ منذ متى انتم على ارتباط بمؤتمر ملا صدرا، وما هي المسؤولية التي على عاتقكم فيها؟

ج ـ السيد محمد الخامنئي هو المؤسس لمؤتمر ملا صدرا. وقد دعاني كي اكون عضواً في هيئته العليا التي تضم كلاً من: الدكتور الداوري، والدكتور الأعواني، والدكتور الأحمدي، والدكتور المحقق الداماد، والسيد هادي الخامنئي.

وعُقد المؤتمر بقرارات تلك الهيئة، وهي منهمكة اليوم بتنقيح ونشر آثار ومؤلفات ملا صدرا. ولا ريب في انه عمل شاق وعسير. ليس لديّ أي منصب في هذا المؤتمر، ولم اتعهد بأداء أي عمل. انني اشترك في اجتماعات الهيئة العليا فقط، واعبرِّ عن وجهة نظري في الأعمال التي من الضروري انجازها.

س ـ لديكم العديد من الزيارات للبلدان الاخرى وقد اشتركتم في

بعض المؤتمرات، فما هو عدد هذه الزيارات؟ وما هي السنوات التي سافرتم فيها؟ وما هي المؤتمرات التي خطبتم فيها؟

ج ـ كان لي سفرة أو سفرتان في كل عام. واشتركت في العديد من المؤتمرات والندوات الفلسفية، والعرفانية والأدبية. ولا أتذكرها جميعاً. فقبل عدة سنوات حضرت المؤتمر الدولي للفلسفة الذي عُقد في اندونيسيا. ويُعقد هذا المؤتمر مرة كل أربع سنوات في أحد البلدان الاسلامية.

عُقد هذا المؤتمر في مدينة مشهد بايران قبل الثورة الاسلامية وحينما كان الدكتور السيد حسين نصر يمارس نشاطاً فلسفياً في ايران. ويشارك في هذا المؤتمر جميع كبار فلاسفة العالم عادة.

دعينا في ذلك العام انا والدكتور الأعواني لحضور ذلك المؤتمر. كان رئيس المؤتمر، شخص يدعى الدكتور تقدير علي باشا، الذي درس الفلسفة في ألمانيا. ولم يلتفت الينا هذا الدكتور كثيراً في بادئ الأمر. وبعد القاء كلماتنا طلب منا ان نطيل اقامتنا لالقاء بعض المحاضرات في الجامعات الاندونيسية، ففعلنا ذلك.

كان ذلك المؤتمر في غاية الأهمية، والشيء الذي كان مدهشاً لي فيه هو ان أحد الأمريكيين تحدث في موضوع فلسفة النور. وكان حديثه جيداً، ولكن لم يحظ باهتمام الفلاسفة. وبما ان ذلك المؤتمر كان زمان انعقاده قريباً من بداية انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، قيل له ان أفكارك هذه قد أخذتها من الاصوليين الايرانيين. فقال بأنه قد أخذها

عن الفيلسوف الايراني شهاب الدين السهروردي، ونظراً لأهمية فلسفة النور، فلابد من التأكيد عليها.

وسارعتُ أنا والدكتور الأعواني لدعمه، الأمر الذي ادعى الى موافقة المعترضين على ما اورده في بحثه.

واشتركت هذا العام في المؤتمر الذي عُقد في تركيا لتكريم مولانا جلال الدين الرومي. وقمت بعدة زيارات الى اليونان للاشتراك في المحادثات الرامية الى التقريب بين الاسلام والمسيحية.

كما سافرت الى اسبانيا للاشتراك في مؤتمر ابن العربي. وقد عُقد هذا المؤتمر في جامعة مدريد، فألقيت فيه كلمة قارنتُ فيها بين ابن العربي وجلال الدين الرومي، فحظيت بالاهتمام.

س ـ هل تكتبون الكلمات والمحاضرات التي تلقونها في المؤتمرات والندوات؟

ج ـ بعضها موجود لديّ، كالكلمة التي القيتها في جامعة مدريد. وفي المؤتمرات المهمة اشترك وأنا أحمل مجموعة من الملاحظات والكتابات. عندي الكثير من مقالات تلك المؤتمرات.

س ـ بعض أهل العلم، غير معتادين على تدوين المواضيع التي يقرأونها، فهل تدونون ما تقرأون؟

ج ـ لديّ الكثير من القراءات المدونة، ولو جُمعت لتحولت الى كتاب في ثلاثة أو أربعة أجزاء. فلابد من تنظيمها وترتيبها.

وسأفعل ذلك لـو سمح لي العمر.

س ـ هل مجموعة مقالاتك التي صدرت في كتاب يحمل عنوان «مناجاة الفيلسوف»، ناقصة؟

ج ـ نعم، ناقصة. فلدي مقالات اخرى بحجم هذا الكتاب.

س ـ هل لديك مذكرات يومية؟

ج ـ لدي مذكرات يومية بالسفر الذي قمت به الى فرنسا واستمر لمدة أربعة أشهر.

س ـ هل لديكم مشاركات في الندوات الأدبية؟

ج ـ كنت أميل نحو الشعر في شبابي. ولازلت أميل اليه أيضاً، لكنني كنت آنذاك اكتب الشعر أيضاً اما الآن فلا اكتب الشعر.

كنت اشارك في الندوات الأدبية بطهران أحياناً. اما في ايام الصيف وحينما كنت اذهب الى مشهد، كنت التحق بجمعية ادبية يديرها الرائد نكارنده. كان هذا الرجل شريفاً وأديباً. كـان يجـتمع في داره مـعظم شعراء مشهد مثل محمد قهرمان، والقدسي، وكمال، والدكتور الشفيعي الكدكني، وأنا.

ثم أخذت هذه الجمعية الأدبية تعقد ندواتها في دار المرحوم السيد محمود فرخ الخراساني، فكنت أحضرها أيضاً. فكانت لديّ صلة وثيقة بالشعر. وكان لدي ارتباط قوي بعماد الخراساني. فكنت ازوره في داره ويزورني في داري. وطالما ذهبت الى دار السيد الأميري الفيروزكوهي.

س ـ هل لديك خاطرات عن السيد عماد الخراساني والمرحوم الأميري الفيروزكوهي؟

ج ـ لديّ خاطرات شعرية. فكنت اذهب في ايام الدراسة الحوزوية الى دار السيد عماد. فكان يثير بعض العقائد الالحادية في بعض الأحيان. كما كان يقرأ بعض أشعاره في بعض الليالي. لازلت اتذكر انه قرأ شعراً في رثاء الزهراء (ع) وأخذ يبكي بكاء شديداً.

قلت لأصدقائي: انه من أهل الديانة، ولكن من المحتمل ان بعض الأفكار التي يبديها منبعثة من شبهات لديه. لذلك ينبغي ان نتباحث معه من أجل تغيير آرائه. وفعلاً بدأنا مهمتنا تلك، واذا به يصلي بعد فترة. منذ مدة طويلة وأنا لا أعرف عنه أي شيء. كانت داره منتدى شعرياً.

س ـ وماذا لديك عن المرحوم الأميري الفيروزكوهي؟

ج ـ كان يحضر في داره شعراء كبار كالمرحوم الرعدي الأذرخشي.

ولم يكن يعترف بالشاعر حافظ كثيراً، رغم انه كان شاعراً كبيراً من جهة، ومن أهل الفضل من جهة اخرى. لكنه كان يعترف بصائب التبريزي. وكان يعتقد انه لا يوجد فكر لدى حافظ.

قلت له يوماً: ان الفكر يتموج في ديوان حافظ، فكيف تنكر ذلك؟ فأفكاره خفية لشدة ظهورها.

نحن نحترمه. قلت له يوماً: ارجوك ان تلبي له طلباً واحداً وهو ان لا تنتقد حافظاً. لأن انتقادك له يؤدي الى تصدع علاقتي معك. ومنذ

ذلك الحين لم يتحدث بحديث يسيء الى حافظ، رغم انه لم يغير رأيه فيه. بينما كنت اعترف بحافظ، ولازلت اعترف به وسأظل اعترف به في المستقبل. فأنا اعتقد انه لم يظهر في التاريخ الأدبي الايراني شاعر كحافظ.

س ـ كيف هو وضعكم الحياتي، وكم ساعة تقرأون وكم ساعة تكتبون في اليوم؟ وهل لكتابتكم نظام خاص ام انكم تكتبون متى ترون ذلك مناسباً؟

ج ـ أخشى ان تترك اجابتي على هذا السؤال تأثيراً سيئاً على الشباب لأنني لم اكن منظماً منذ شبابي. فانا أعمل بمقتضى وضعي وحالي. فلا أستطيع العمل وفقاً لبرنامج خاص. ليس لدي نظام. فأنا أقرأ أي كتاب يعجبني وأكتب كل ما أشاء. وليس لدي وقت خاص للكتابة. فأنا واقع في أسر التدريس دائماً. وادرِّس في كل وقت. ولذلك أجد نفسي منهمكاً أثناء الليل. وحينما أجد نفسي مرتاحاً، الجأ الى القراءة أو الكتابة. كما انني اكتب أي شيء ينسجم مع ذوقي. قد لا أكتب شيئاً طوال شهر كامل، وقد اكتب في كل ليلة. اما تدريسي فهو منظم ولاشك. ولست بحاجة الى المطالعة من أجل التدريس لأنني امتهن التدريس منذ مدة طويلة. كتاباتي نتاج أوقات فراغي.

س ـ بما انكم متخصصون في الفلسفة الاسلامية، فما هو مدى مطالعتكم للفلسفة الغربية؟ فنحن نلاحظ في آثاركم بعض المقارنات آحياناً بين المفكرين المسلمين والمفكرين الغربيين.

ج ـ لم اغفل عن الفلسفة الغربية قط. وقد اقبلت على دراسة هذه الفلسفة منذ مطلع شبابي. ولم اكن ملماً كثيراً باللغة الانجليزية، اما في هذا اليوم فأنا أرجع الى النصوص الانجليزية مباشرة. وأميل كثيراً نحو بعض الفلاسفة الغربيين مثل هيغل. كما اميل نحو سبينوزا أيضاً.

انا على معرفة بالحركات والتيارات الفلسفية المعاصرة في الغـرب، ولا اتجاهل المسائل الحديثة قط. ولا اقول انني متخصص في الفلسفة الغربية إلّا انني اطالع هذه الفلسفة باستمرار بسبب الرغبة التي لدي.

س ـ ما هو الشيء الذي يجذبكم الى فلسفة هيغل؟

ج ـ موضوع التحول والديالكتيكية، يجذبني الى فلسفة هيغل، فلا وجود للثبات هناك. فالتحرك والتحول في فكر هيغل، مهم بالنسبة لي.

س ـ ما هي الكتب التي تطالعونها، عدا الآثار الفلسفية؟

ج ـ أنا اطالع الشعر والكتب الأدبية. والذي لا أقرأه ـ وأنا متأسف لذلك ـ هو الروايات والقصص. وهذا ما يُعد نقصاً في مـطالعتي. كـما اطالع الكتب التاريخية والاجتماعية.

س ـ هل تطالعون الكتب الفقهية والاصولية؟

ج ـ لا، لا اطالعها، إلّا اذا ظهرت حاجة لذلك. اتذكر فـقط انـني درَّست قبل سنوات الاصول على مدى فصل دراسي في جامعة الامام الصادق، وقد حظي بالاهتمام. اتميز بالحضور الذهني في مطالعة الاصول لأنني درست هذا العلم جيداً ابان تتلمذي في قم.

س ـ ما هو الحدث الذي كان له تأثير أساسي عليكم خلال المسار الذي انطلقتم فيه؟

ج ـ الشيء الذي كان له التأثير الأكبر على ذهني هو الفلسفة. كنت انزع في بادئ الأمر نحو الأدب لا سيما علم المعاني والبيان. ثم أقبلت على دراسة الفقه والاصول. وكنت منجذباً لعلم الاصول بشكل خاص، أعير اهمية كبيرة لآراء المرحوم النائيني وسائر الفضلاء.

وحينما دخلت الى ميدان الفلسفة، جذبتني الفلسفة اليها،فوجدتها عميقة جداً، فكان تأثيرها أكبر علي، واخذت تجذبني نحوها باستمرار، الأمر الذي قلل من نزعتي نحو الحقول الاخرى.

ولاشك في ان فلسفتنا قريبة الى العرفان. وللعرفان تأثير كبير علي أيضاً. ما هو مهم لدي في الوقت الراهن هو: الفلسفة والعرفان الاسلاميين.

س ـ انتم من أعضاء الهيئة العلمية ومن القوى الفكرية المؤثرة في دائرة المعارف الاسلامية الكبرى. فأنتم تمضون جزءاً من وقتكم هناك، بل وحتى تكتبون مقالات أيضاً طبع بعضها. فمنذ متى بدأ تعاونكم مع هذا المركز العلمي الثقافي؟

ج ـ بدأتُ التعاون مع هذه المؤسسة بعد مضي عام أو عامين على تأسيسها. كان تعاوني بسيطاً في بادئ الأمر، الا انني توليت رئاسة فريق الفلسفة فيها فيما بعد. اذهب اليها مرةً كل اسبوع، ومسؤوليتي كبيرة فيها. اكتب المقالات، وادقق مقالات الآخرين. ونستعين بسائر

الأصدقاء في كتابة المقالات، لكنها لا تطبع ما لم أشاهدها.

س ـ هل لديكم برنامج خاص لمستقبل أعمالكم الكتابية؟

ج ـ هناك أمل كبير لو سمح الأجل بذلك. فأنا منهمك في الوقت الراهن بالمقارنة بين العرفان الاسلامي والفلسفة الاسلامية. أي في استعراض آراء الفلاسفة العرفاء، والعرفاء الفلاسفة. فالبحث يدور حول: كيف باستطاعة المرء ان يكون عارفاً وفيلسوفاً في وقت واحد؟ وهل هناك مشتركات بين الفلسفة والعرفان؟ وهل باستطاعة المرء ان يكون فيلسوفاً من جهة، وعارفاً من جهة اخرى؟

لم اختر اسماً لهذا الكتاب الى الآن، ولكن يخطر في ذهني عنوان «كتاب العقل وآية العشق».

فالشاعر العارف حافظ يقول في أحد ابياته الشعرية انه لا يمكن تعلم آية العشق من كتاب العقل. اما أنا فأتساءل: هل يمكن تعلم آية العشق من كتاب العقل؟ أنا اعتقد بامكانية ذلك، كما اعتقد أيضاً بأن الآراء الفلسفية لبعض عرفائنا لم تتضح بعد.

س ـ هل لديكم نية في الكتابة عن العلاقة بين الدين والعرفان؟

ج ـ سأتحدث عن العلاقة ما بين الدين والعرفان. ولاريب في اننا لا نعاني من مشكلة بهذا الشأن لأن العرفان يمثل أساس الدين. فالدين الذي ليس لديه عرفان، ليس ديناً.

س ـ هل هما شيئان أم شيء واحد؟

ج ـ العرفان يمثل الوجه الباطني والعميق للدين. والمشكلة التي نعاني منها، قائمة بين الفلسفة والعرفان لا بين الدين والعرفان. فالأنبياء هم أول العارفين. فلولاهم لما كان العرفان.

س ـ البعض يعتقد أن الدين شيء، والعرفان شيء اخر. ويرون ان بعض كلمات العرفاء في حقل الولاية والخاتمية، غير مطابقة للدين.

هذه المسائل تُطرح في الدين بشكل، وفي العرفان بشكل آخر. فالتكليف قد يسقط عن العارف في العرفان، إلّا انه لا يسقط قط عن المتدين في الدين. فهؤلاء يرون رغم ان العرفان موجود في الدين، ولكن لا ينبغي ان يعد كلاً منهما عين الآخر، فماذا تقولون في ذلك؟

ج ـ هذا النزاع، موجود دائماً بين أهل الظاهر وأهل الباطن.

ولا يُعد نزاعاً جاداً لأنه بين الظاهر والباطن. فاولئك الذين ينظرون للدين نظرة سطحية، لا يروق لهم العرفان ويعتبرونه ساحة اخرى. لكنهم لو خرجوا عن دائرة الجمود فبامكانهم الانطلاق الى الباطن حتى مع حفظ الظاهر، والأخذ بالعرفان.

العرفاء لا يقولون لأهل الظاهر انكم تقولون ما هو مخالف، وانما يقولون لهم انكم متجمدون. بينما يقول أهل الظاهر للعرفاء، انكم سلكتم طريق الخلاف والانحراف.

اهل الظاهر لم يصلوا الى النقطة التي وصلها أهل الباطن. فلا يوجد اختلاف بين الظاهر والباطن. الاختلاف يحدث دائماً بين شيئين يقع كل منهما في عرض الآخر. ولكن بما ان العرفان باطني والشريعة ظاهرية،

فلا يوجد أي تعارض بين الاثنين.

ومن الممكن ان نطرح ضمن هذا السياق مثال الروح والجسد.

فقد يوجد بين يدي المرء تعارض لأن احداهما يسرى والاخرى يمنى، ولكن لا يوجد أي تعارض قط بين الجسد الذي هو أمر محسوس وظاهري وبين الروح التي هي أمر غير محسوس وباطني. ورغم انهما اثنان، لكنهما يتحركان في جهة واحدة.

كذلك الأمر بالنسبة للشريعة والطريقة. فالشريعة في حكم جسم العرفان، والعرفان في حكم روح الشريعة. واولئك الذين يرون وجود التعارض، لا يدركون الموضوع على حقيقته. أي ان ثمة اختلافاً في درجة الادراك. العرفاء الاصلاء لا يتحدثون عن أي شيء بدون الاستناد الى القرآن والحديث.

س ـ انتم تقولون ان ثمة مشكلة بين الدين والفلسفة. ونظراً لاثارة هذا الموضوع منذ أيام الكندي والى يومنا هذا، ونظراً للمحاولات الكثيرة التي بذلت لحل هذا النزاع المحتدم، فهل لازال هذا النزاع قائماً الى اليوم؟ وهل تحدثتم عن ذلك في كتابكم الجديد؟

ج ـ تحدثت عن هذا الموضوع في كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، وسأتناوله في كتابي الجديد أيضاً. فالدين والفلسفة شيئان. ولابد من الاعتراف بثنويتهما. فالدين ليس فلسفة، والفلسفة ليست ديناً.

الفلسفة يوجد فيها استقلال فكري، والفيلسوف يرى نفسه في حل

من الدين ويلاحق الأمر التالي وهو: اين يوصله البحث الفلسفي؟ أما الدين فانه لون من التعبد والتسليم لله.

انهما اثنان، ولكن يمكن ان ينسجما أحياناً، ولكن ليس الى الأبد. فمن الممكن عقد هدنة بين الاثنين في بعض الحالات. كما ان كلاً منهما بحاجة الى الآخر، فرغم ان الدين ليس بحاجة للفلسفة على أحد المعاني، والفلسفة ليست بحاجة الى الدين على احد المعاني أيضاً، ورغم اننا من أهل التعبد في الأحكام، ولكن ينبغي التعامل بعقلانية في قبول الدين لا بتعبدية. ولهذا السبب نحن بحاجة الى الفلسفة.

رغم اننا حينما نقبل الوحي، نقبل الدين أيضاً، وننطلق بالتعبد الى الأمام، ولكن كيف نقبل الوحي؟ هل نقبله تعبدياً ام استدلالياً؟ لابد من قبول أصل الوحي على أساس العقل، لا على أساس التعبد. اضف الى ذلك ان الايمان بالله تعالى يجب ان يكون استدلالياً أيضاً، ولذلك نحن بحاجة في الايمان بالله الى الفلسفة أيضاً، لأن البحث العقلي، معناه التفلسف.

س ـ لو رفضنا الفلسفة، لرفضنا عقلانية الدين أيضاً، وحينئذ سنوجه ضربة قاصمة للدين. والعقلانية غير منبثقة من باطن الدين، بل من خارجه.

ج ـ التعقل الديني هو التفلسف. ولا يتاح لنا التوغل في الدين بدون الفلسفة.

س ـ الذين يتحدثون عن النسبة ما بين الدين والعرفان، يـقولون في بعض الأحيان بوجود نسبة التباين بينهما، ويقولون بوجود نسبة التساوي في احيان اخرى. فهل تعتقدون بنسبة التساوي بين الاثنين، ام ان العلاقة بينهما، تخرج عن اطار النسب الأربع؟

ج ـ نعم، ينبغي ان تُعد هذه النسبة، خارج اطـار النسب الأربـع. توجد بين العرفان الاسلامي والدين، نسبة الظاهر والباطن. فلو اردنا ان نقيم نسبة بين ظاهر شيء ما وباطنه، فالنسبة عبارة عن مـرتبتين لحقيقة واحدة. أي انها تساوٍ على معنى وتشكيك على معنى آخر.

النسبة التشكيكية ليست من النسب الأربع. فـظاهر الشيء عـين باطن الشيء في مرتبة، وباطن الشيء عـين ظـاهر الشيء في مـرتبة اخرى. انهما مرتبتان لشيء واحد. فالنسبة بين النور الضعيف والنـور القوي هي نوع من التساوي الذي لديه عدد من الدرجات، وليس من نوع التباين، ولا من نوع العموم والخصوص من وجه، ولا من نـوع العموم والخصوص المطلق.

أنا اعتبر نسبة العرفان والدين، نسبة رتبية. فلو كان العرفان بـلا دين، فلن يكون لديه موقع صحيح. فالباطن ليس لفظاً وانمـا يـنبغي الوصول اليه.

يقول بعض أهل الظاهر بأنهم يعترفون بالباطن، لكنهم لا يعرفون أي شيء عن الباطن ولا يريدون الوصول اليـه، وانمـا يأخـذون بـه كمفهوم فحسب.

فلو دخل أحد الى عالم الباطن لدخل الى عالم الباطن أيضاً. فـلا يوجد أي اختلاف بين العرفان والديانة. والاختلاف الذي يُـطرح في بعض الأحيان، ناجم عن سوء الفهم وارتباك الادراك.

س ـ جرت لكم قبل فترة عملية جراحية للقلب. فحينما كنتم راقدين في المستشفى في الليلة التي سبقت اجراء العملية، وكان الخطر على حياتكم قائماً أثناء العملية، بماذا كنتم تفكرون خلال تلك اللحظات؟

ج ـ سؤال حسن. انتم تعلمون بأنني أعاني من حالة الاضـطراب دائماً. فلست رجلاً مطمئناً، وانزعج مع أقل حدث. في تلك الليلة التي كنت راقداً فيها بالمستشفى كنت اتصور انني سأصاب بـالأرق أيـضاً بفعل الاضطراب. ولكن العكس كان هو الصحيح، حـيث رقـدت في تلك الليلة بهدوء وسكينة. وكان يستولي علي اطمئنان عجيب، وأنـا على ثقة ان ذلك كان بفعل العناية الالهية. فأنا الذي استيقظ في الايام العادية مراراً في كل ليلة، رقدت في تلك الليلة بهدوء عجيب بحيث لم استيقظ وانما ايقظوني عند الصباح.

وقد ادركتُ ان القبض والبسط بيد الله تعالى. ولولا عناية الله، لما تمتعت بهذه الطمأنينة والهدوء. انا اعترف ان ذلك الهدوء، لم يكن مني، وانما كان موهبة الهية. فالله تعالى هو المقلب للقلوب.

الباب الثالث

دراسة الآثار

(١)

القاء نظرة على الآثار

س ـ حبذا لو تحدثتم لنا عن آثاركم الكتابية، فما هو أثركم الأول الذي ظهر الى الوجود؟ ومنذ متى بدأتم الكتابة بشكل جاد؟

ج ـ قبل الانتقال الى طهران بشكل كامل، عقدت العزم على ان اكتب شرحاً على كتاب «تحفة الحكيم» للشيخ محمد حسين الاصفهاني (الكمباني). ويُعد هذا الكتاب منظومة حكمية نظمت بعد منظومة هادي السبزواري، بل وأنها تفوق المنظومة الأخيرة من الناحية الشعرية.

هيأتُ مقدمات هذا الشرح، ثم شاورت المرحوم ميرزا محمد علي الحكيم فقال: باستطاعتك أن تقوم بهذا العمل وتشرح هذه المنظومة، ولكنني أرى ان من الأجدر بك القيام بما هو أفضل منه. فلدينا العديد من الشخصيات العظيمة التي تعد كلماتها نوراً، ولاشك في

ان هـذا النور سيعطيك نورانيـة. لذلك مـن الأفضل ان تبحـث عـن آثار العارف الكبير نجـم الدين كبرى وتعمـل علـى احيائهـا.

فأثرت علي كلمات هذا الرجل، فانصرفت عن شرح ذلك الكتاب. ولكنني اخذت أبحث عن آثار نجم الدين كبرى فلم اعثر عليها، ولربما يعود ذلك لمشاغلي كطالب علوم دينية. فانصرفت عـن هـذه المـهمة أيضاً. وقد طبعت بعض آثار هذا العارف فيما بعد ولحسن الحظ، وهي في متناول الأيدي.

بدأت الكتابة متأخراً. وحينما شئت كتابة اطروحة الدكتوراه، رأيت من الضروري ان تكون اطروحتي بـالشكل التـالي: ان اجمـع بـعض القواعد الفلسفية المبعثرة في العديد من الكتب الفلسفية، وأقوم بتحليلها ودراستها، واسلط الضوء على مكانتهـا في الفكـر الفـلسفي والفـلسفة الاسلامية.

كان المشرف على اطروحة الدكتوراه هو السيد جواد مصلح. فكان الجزء الاول من هذا الكتاب عبارة عن اطروحة الدكتوراه، ثم صـدر الجزءان الثاني والثالث فيما بعد[١].

س ـ لماذا لم ترتبط هذه القواعد وفق الترتيب الأبجدي؟

ج ـ هي في الواقع مرتبة أبجدياً حيث ابتدأنا بقاعدة تبدأ بحـرف الألف وتنتهي بقاعدة تبدأ بحرف الياء. لقد وجدت الترتيب التاريخي

---

(١) ترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية في جزءين.

للقواعد امراً صعباً، لذلك رتبتها وفق الترتيب الأبجدي. ولكن قد لا يحس بهذا الأمر في بعض الأحيان إلّا اذا أُخذت جميع اجزاء الكتاب بنظر الاعتبار.

ـ هل هناك تكملة لهذه القواعد أيضاً؟

القواعد التي سجلتها في هذا الكتاب، مائة وخمسون قاعدة. وكنت قد استخرجت في بادئ الأمر نحو مائتي قاعدة أو اكثر، ثم اخترت بعد ذلك أهمها. وكان في نيتي ان اضيف الباقي فيما بعد، غير أن أحد اصدقائي انتقد عملي هذا فترك انتقاده تأثيراً سيئاً علي نظراً للحساسية التي لدي، فاكتفيت بما ورد في الأجزاء الثلاثة.

س ـ وهل كان لديكم اعتقاد بالانتقاد الذي وجهه لكم ذلك الصديق؟

ج ـ كلا! ادركت ان كلامه لم يكن صحيحاً. فلولا ما قاله، لكنت قد كتبت ثلاثمائة قاعدة بدلاً من مائة وخمسين.

س ـ ما هو كتابكم الآخر؟

ج ـ بعد «القواعد الفلسفية العامة» كتبت كتاب «اشعاع الفكر والشهود» في فلسفة السهروردي. فأنتم تعلمون ان السهروردي، أحد مؤسسي حكمة الاشراق في العالم الاسلامي. والسهروردي قد ظُلم في حياته وبعد استشهاده. ولم يهتم أحد بمصنفاته إلّا قليلاً.

فرغم مرور ثمانية أو تسعة قرون على استشهاده، لم يتناول أفكاره سوى أفراد قلائل. ومن الآثار المهمة التي كُتبت فيه الى اليوم: شرح

قطب الدين الشيرازي على حكمة الاشراق. وهو شرح بالاسلوب المشائي. وألّف نظام الدين الهروي رسالة صغيرة في حكمة الاشراق والتي لازالت تعد أفضل أثر كتب في الفلسفة الاشراقية.

رأيت ان الفلسفة الاشراقية مهجورة تماماً، فلا يدرسها أحد في الحوزات العلمية، ولا يكتب أحد حول هذا الفيلسوف العظيم، لذلك عقدت العزم على كتابة شيء في هذا المضمار رغم بضاعتي المزجاة.

من أجل القيام بهذه المهمة طالعت جميع آثار السهروردي، فأوردت في هذا الكتاب خلاصة لأفكاره وفق نظام خاص.

س ـ هل تفكرون في اكمال هذا الأثر؟

ج ـ لدي أعمال اخرى ولذلك لا مجال لمثل هذا العمل. فكان عملي بداية لا غير، اتمنى وعلى ضوء الاهتمام المتزايد بالفلسفة في بلدنا، ان يهب الآخرون لتقديم أثر أفضل.

س ـ سيما وأنكم حاولتم الاشارة الى المسار التاريخي للبحوث والدراسات الخاصة بالسهروردي.

ج ـ في هذا الكتاب وضمن استعراض امهات أفكار السهروردي وآرائه، قدمنا مقايسة اجمالية ما بين افكاره والحكمة المشائية.

في هذا الكتاب لون من الحكمة المقارنة بين الاشراق والمشاء. هذا لا يعني ان سائر الكتاب عبارة عن مقارنة وتطبيق، وانما قدّمت ـ الى حد ما تسمح به بضاعتي المتواضعة ـ مقارنة بين هذين المذهبين

الفكريين. هذا فضلاً عن بعض الاستعراضات التاريخية.

س ـ ما هي المواضيع التي ترونها حية وجذابة في حكمة الاشراق؟

ج ـ شيخ الاشراق نفسه يقول بأنه بدأ في حكمة الاشراق من حيث انتهى ابن سينا. ولذلك اعتقد ان ابن سينا هو المؤسس لحكمة الاشراق، وليس زعيماً لحكمة المشاء كما يقال. فجذور الفكر الاشراقي، في ابن سينا.

يقول ابن سينا في مقدمة كتاب «حكمة المشرقيين» بأن الفلسفة التي أوردها في «الشفاء»، و«النجاة»، و«الاشارات»، وغيرها، انما كتبها لعامة الناس. ويقول أيضاً بأنه عثر على حكمة من نوع آخر كتبها للخواص فقط، وليس للجميع.

وسواء كتب ابن سينا هذا الكتاب ام لم يكتبه، فانه غير موجود في الوقت الراهن، لكنه يفصح عن موقفه في المقدمة المتبقية من حكمة المشرقيين. كما نجد له اشارات الى هذه الحكمة في النمط التاسع من كتاب «الاشارات».

شيخ الاشراق كان يعلم جيداً بأن ابن سينا كان ينوي القيام بمثل هذا العمل.

يمثل النور العنصر الأساسي في حكمة الاشراق. وتعتمد حكمة الاشراق على مبدأ التشكيك. فالتشكيك ليس موضوعاً صغيراً، لأنه مؤثر جداً في حل الكثير من المعاضل الفلسفية.

فلسفة النور، واصالة النور، ومراتب النور التشكيكية، تمثل الأفكار

الحساسة المهمة في مذهب السهروردي.

س ـ أشرتم الى أمر مهم في موضوع التشكيك. فهل باستطاعتنا ان نستند الى ذلك ونقول بأن الفيلسوف الذي يقول بالتشكيك لا يمكن ان يقول باصالة الماهية، فهل هذا صحيح؟

ج ـ نعم ليس باستطاعته ان يقول باصالة الماهية.

س ـ وماذا عن اصالة الوجود؟

ج ـ طرحتم سؤالاً جيداً. نعم مع انه يقول بالتشكيك، إلّا انه لا يعد قائلاً باصالة الوجود.

طبعاً اصالة الماهية التي تنسب لشيخ الاشراق في بعض الأحيان، ليست على أساس الماهية التي يقول بها بعض متكلمينا أو بعض فلاسفتنا. فالاصالة لها معنى خاص في فلسفة شيخ الاشراق.

فأنا اعتقد انه يؤمن باصالة النور بينما هناك من يعتقد انه يقول باصالة الماهية. فبما ان الشيخ يقول بصراحة تامة ان الوجود أمر اعتباري، لذلك يتصور القائلون باصالة الوجود أن كل من يقول باعتبارية الوجود لابد ان يعترف باصالة الماهية، لكنهم لم يلتفتوا الى الأمر التالي وهو: اذا كان الشيخ يعتبر الوجود أمراً اعتبارياً وذهنياً، فانه قد أعطى الاصالة للنور بدلاً من الوجود وليس للماهية.

هذا البحث، بحث مهم جداً وأعتقد انه بحاجة الى فرصة اكبر.

س ـ اذن فالبحث يدور حول معاني هذه الاصطلاحات، كالاعتبارية،

والاصالة، والماهية، والوجود، وطبيعة العلاقة بين الوجود والنور.

الكتاب الآخر الذي الفتموه هو «الوجود الرابط والوجود المستقل في الفلسفة الاسلامية». فماذا حدث كي تكتبوا في هذا البحث الذي يعد بحثاً جزئياً، والذي بات غريباً في فلسفتنا منذ مدة؟

ج ـ منذ مدة طويلة، وموضوع الوجود الرابط ومعناه يشغل بالي ليل نهار. فكنت افكر دائماً وأتساءل: ما هو الوجود الرابط؟ ما هي الصورة التي بمقدورنا ان نكونها عن الوجود الرابط؟

لابد ان أقول هنا اننا لا نستطيع حتى تصور الوجود الرابط. أي لو اننا أضفينا الاستقلال التصوري على الوجود الرابط، فسنخرجه من كونه رابطاً. فهذه الفكرة كانت شديدة الوطء علي وشغلت ذهني كثيراً.

اذن ما هو الوجود الرابط؟ ثم بالمقابل ما هو الوجود المستقل؟ ثم ما معنى تقسيم الوجود الى رابط ومستقل؟

كنت أتشاور مع أصدقائي وزملائي في هذا الأمر أحياناً، لكنني لم أقنع قط. ولذلك قررت ان اكتب في هذا الباب على أساس تلك الأشياء التي أؤمن بها. ورغم ذلك اقول بصدق: لا أدعي حتى الآن انني استطعت ان أحل هذه المسألة في هذا الكتاب. ولكن بما انها كانت مسألتي لذلك أردت ان اريح نفسي. فحينما يكتب المرء شيئاً يشعر بالارتياح عادة. فمسألة الوجود الرابط لازالت مسألة قائمة، ولا اعتقد انها قد حُلَّت.

س ـ كتابكم الآخر، كان حول الغزالي، حيث طرحتم فيه المعرفة عند

الغزالي. ففي تأريخنا الفكري يعد الغزالي وجهاً معارضاً للفلسفة. بل ان آراء الغزالي في المعرفة ليست مهمة من وجهة نظر العديد من الفلاسفة. والمصنفات القليلة التي صنفت في الغزالي، تناول معظمها موقف الغزالي المناهض للفلسفة والكلام. لكنكم تناولتم موضوعاً ربما يكون بعيداً عن أذهان الكثيرين، فلماذا خطوتم بهذا الاتجاه، وتحدثتم عن المنطق والمعرفة عند الغزالي؟

ج ـ الغزالي كان رائداً في المنطق، ولديه ثلاثة أو أربعة كتب في هذا المجال. بل انه ابتدع العديد من الاصطلاحات المنطقية. فقد استخدم مثلاً اصطلاح «التلازم» للقضايا المتصلة، واصطلاح «التعاند» للقضايا المنفصلة. والسبزواري الذي استخدم هذا الاصطلاح في منظومته، قد أخذه عن الغزالي.

وكان يضفي الموازين المنطقية والصور القياسية على الآيات القرآنية في بعض الأحيان.

كان يدور في مخيلتي السؤال التالي: الغزالي الذي هو على المذهب الأشعري ويكتب رداً على الفلسفة، كيف باستطاعته أن يأخذ بالمنطق الى هذا الحد؟ فالمنطق ميزان عقلي، فاذاكان ضد العقل فكيف يعد منطقياً؟ واذا كان منطقياً وعقلانياً فلماذا يعد معارضاً للفلسفة؟

كنت أبحث عن اجابات على هذه التساؤلات. قرأت كتب الغزالي المنطقية فوجدتها كتباً معتبرة وقيمة، ولربما هي من أهم الكتب المنطقية. وتوصلت في نهاية المطاف الى النتيجة التالية: ان هذا المفكر

الأشعري والذي يعد من مفكري وكبار أساتذة نظامية بغداد، كان عليه ان يتباحث مع الشيعة والمفكرين الاسماعيليين ويقف بوجوههم ويحد من النفوذ الكبير الذي كان لديهم.

وحينما واجه الغزالي كلاً من محيي الدين الكرماني، وحميد الدين الكرماني، وأبي حاتم الرازي، وناصر خسرو القبادياني، أدرك انه ليس في يديه شيء وذلك:

اولاً، انهم اكدوا على موضوع الامامة، بينما يخالف الغزالي الامامة بوحي من اشعريته.

ثانياً، انهم آثاروا مباحث عقلية بينما يعارض الغزالي الفلسفة وكل ما هو عقلي.

لم يكن لدى الغزالي شيء سوى سلسلة من الأحاديث التي وصلت عن طريق الصحابة. ولذلك لم يكن أمامه سبيل سوى الاحتماء بالمنطق.

الغزالي لم يعترف قط ان أرسطو هو المؤسس والمدون للمنطق، وانما يدعي دائماً بأن المنطق وحي سماوي وصل الينا بواسطة الأنبياء. ولذلك كان بمقدوره استخدام المنطق حربة سياسية.

من أجل ادراك مكانة المنطق والمعرفة عند الغزالي، والاطلاع على مكانته المعرفية في مقابل سائر المفكرين، لابد من تأليف كتاب «المنطق والمعرفة عند الغزالي».

س ـ نظراً لضيق الوقت، نترك الحديث عن كتاب «المعاد الجسماني من وجهة نظر علي المدرس الزنوزي» وكتاب «أسماء وصفات الحق تبارك

وتعالى» الى فرصة اخرى.

آخر كتبكم الى الآن هو كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، فعلى ضوء تدريسكم لتاريخ الفلسفة الاسلامية لفترة طويلة من الزمن، فلماذا لم تصنفوا في تاريخ الفلسفة الاسلامية، وانطلقتم نحو منتقدي الفلسفة في العالم الاسلامي، وتحدثتم عن تلك الحركة من منظار خاص؟ وما الذي دفعكم لذلك؟ بل ماذا تعنون بحركة الفكر الفلسفي؟

اثير هذا السؤال لأن الذي هو من أهل الفلسفة، كيف ولماذا يهتم بما يقوله المنتقدون؟ فالشهيد مرتضى المطهري يقول: هذه المعارضة، مباركة للفلسفة، وللكلام. وهذا التعامل مفيد للاثنين. فما هو رأيكم في هذا المضمار؟

ج ـ لحسن الحظ هناك عدة كتب كُتبت وتُرجمت في تاريخ الفلسفة، وهي في متناول اليد. تاريخ الفلسفة يهتم بحياة الفلاسفة وأفكارهم. من ناحية اخرى، نحن ندعي في تاريخ الفلسفة أن لدينا فلسفة اسلامية، رغم ان بعض الغربيين يعتقدون ان الفلسفة الاسلامية ترجمة ناقصة للفلسفة اليونانية.

طبعاً بعض المسلمين يعتقدون أيضاً بأن الاسلام لا يريد فلسفة. فالاسلام عبارة عن قرآن وتفسير، واننا في غنى عن الفلسفة.

أنا أردت أن أقول بأن الفلسفة التي تحمل اسم الفلسفة الاسلامية، ليست يونانية، وليست مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية.

ولاشك في ان فلاسفتنا الأوائل كانوا على معرفة بالفلسفة اليونانية، إلّا انهم لم يكتفوا بهذا المقدار. فالفلسفة الاسلامية ظهرت الى الوجود

بفعل المعارضات التي أبداها المنتقدون والرافضون سواء كانوا متشرعين أو فقهاء أو متكلمين، والذين كانوا يرفضون جميعاً الفلسفة اليونانية بشكل عام.

لقد قاوم فلاسفتنا وأرادوا أن يكشفوا عن اصالتهم الفكرية، فظهرت اصالة الفلسفة الاسلامية. وعليه اذا لم نسلط الضوء على منتقدي الفلسفة ومخالفيها في العالم الاسلامي، فليس باستطاعتنا التحدث عن اصالة الفلسفة الاسلامية، ولابد من الاعتراف بأنها ليست سوى ترجمة لا غير.

نحن نريد ان نقول بأن الفلسفة الاسلامية ليست مجرد ترجمة. وهناك الكثير من المؤاخذات على الفلسفة في العالم الاسلامي صدرت عن شخصيات فكرية كالغزالي، والشهرستاني، والفخر الرازي، وابن تيمية، وغيرهم. وبعض هذه المؤاخذات لا نظير لها.

فالاشكالات التي آثارها الفخر الرازي على الفلسفة، لا تخطر في ذهن المرء قط، لأن الفخر الرازي لا نظير له في القاء الشبهات. كما أن الاشكالات التي طرحها الشهرستاني جادة تماماً.

مفكرونا قلما اتخذوا موقفاً ازاء هذه الشبهات والاشكالات والانتقادات، بينما تتبلور اصالة الفلسفة الاسلامية في مثل هذا الموقف.

بينت في هذا الكتاب ماذا يقول المنتقدون وما هي اشكالاتهم، بل وأعطيتهم الحق في بعض الأحيان.

من الصعب على الانسان المسلم الذي يتعامل مع القرآن ان يتآلف

مع الحكمة اليونانية. وعلى حد قول أحد المتكلمين النصارى المناهضين للفلسفة: ما هي علاقة اورشليم بأثينا؟ كذلك ينبغي القول: ما هي علاقة مكة بأثينا؟

لهذا السبب عقدت العزم على تسليط الضوء على ان الانتقادات الموجهة للفلسفة في العالم الاسلامي لا نظير لها. والفلاسفة المسلمون لم يترددوا عن الرد والتفكير. وهذا كان بحد ذاته حركة، بل ان الفكر الاسلامي عبارة عن حركة وحدث. فالفلسفة ليست تقليداً كي نضفي القدسية على فكر ما، فما لم يعرف أحد بهذه الأحداث والحركات والانتقادات والاشكالات الواردة على الفلسفة، والأفكار البديلة التي يطرحها الفلاسفة في مقابل هؤلاء المنتقدين، لا يستطيع ان يقف على اصالة الفلسفة الاسلامية.

فاذا كانت للفلسفة الاسلامية اصالة، فاصالتها في هذه الانتقادات والمؤاخذات.

س ـ هل ستتطرقون الى العرفاء في الأجزاء الاخرى من هذا الكتاب؟

ج ـ المعارضون للفكر الفلسفي ثلاث مجاميع:

المجموعة الاولى تتمثل في المتشرعين والمتكلمين.

والمجموعة الثانية تتمثل في العرفاء.

والمجموعة الثالثة تتمثل في العلماء المعاصرين.

في هذين الجزءين تحدثنا عن المتكلمين والمتشرعين، وسنتحدث في الأجزاء القادمة عن العرفاء أيضاً. فللعرفاء بحوث جميلة في حقل

الفكر العرفاني ومكانة العقل، سنشير اليها.

س ـ سعيتم في معظم آثاركم للمقارنة بين مفكرينا والمفكرين الغربيين. من الواضح انكم لو أردتم كتابة فلسفة مقارنة لكتبتم بطريقة اخرى. فكما تخطر الفكرة الاسلامية في ذهنكم في موضع ما، تخطر الفكرة الغربية في موضع آخر، وحينذاك تجدون أنفسكم مضطرين للمقارنة عند رؤية التشابهات. هذا الأمر يكشف عن اهتمامكم بالفلسفة الغربية رغم تخصصكم بالفلسفة الاسلامية، في حين لا نرى مثل هذا التوجه عند كثير من مدرسي الفلسفة الاسلامية.

ج ـ كما ذكرتم بالضبط. فلم اكن اقصد كتابة فلسفة مقارنة لأن مثل هذا العمل بحاجة الى فرصة اكبر ونمط فكري آخر. اعتقد اننا حينما نريد أن نطرح مفكرينا، فانهم ليسوا ابن سينا وملا صدرا فقط. فلدينا مفكرون مجهولون لم نتحدث عنهم كما ينبغي، كابن حزم الذي يعد متكلماً مناهضاً للفلسفة، والشهرستاني الذي يعد مفكراً كبيراً وغيرهما.

فحينما اريد ان اطرح أفكارهم، أسعى كي اتعامل معهم كأحياء. فالفكرة التي أثارها ابن حزم قبل ألف عام لربما هي قائمة في ذهن العديد من المفكرين الغربيين. فالشباب الذين لا معرفة لهم بتاريخ الفلسفة الاسلامية، يستقون هذه الكلمات والأفكار من الغرب ويندهشون بها. فما لم يطرح هذا التفكير بلغة اليوم، فانه غير حي.

فأنا لم اهدف نبش القبور، وانما اريد ان أقول بأن تفكير مفكرينا

لازال حياً. وهذا هـو السـبب وراء التـعريج عـلى الفـلسفة الغـربية والمفكرين الغربيين.

أنتم تعلمون أن أبا سعيد السيرافي، كان فقيهاً ونحوياً ناظر أبا بشر متى استاذ الفارابي في المنطق خلال لقاء رسمي. وقد قال ابو سعيد لذلك المنطقي المعروف: اننا لسنا بحاجة الى المنطق مادام لدينا عـلم النـحو. فالمنطق قد اوجد من اجل اللغة اليونانية ولا ينسجم مع اللغة العربية. وحينما وضعنا النحو بدلاً من المنطق، فلا حاجة لنا الى المنطق.

انتهت تلك المناظرة لصالح أبي سعيد السيرافي، وخرج ذلك المنطقي منهزماً هزيمة فاحشة من تلك المناظرة. غير أن الفارابي ذكر بعد ذلك ان تلك الهزيمة لم تكن هزيمة للمنطق. وقال بأن أبا بشر قد هُزم لأنه لم يكن يعرف اللغة العربية كما يجب.

مر على ذلك الحدث نحـو ألف عام، لكـننا نـلاحظ لجـوء بـعض المفكرين في العالم العربي مـثل انـطوان سـعادة، وزكـي الارسـوزي، يوجهون الانتقاد الى الفلسفة اعتماداً على علم اللغة. فهم يقولون: ينبغي علينا العودة الى اللغة العربية، ليس الى القرآن فقط، وانما الى العـصر الجاهلي أيضاً. ويؤكدون على ضرورة احياء اللغة العربية من أصـلها الجاهلي.

هؤلاء يعتقدون ان العرب لا غبار عليهم، بل ويقولون بأن دخول الامم والشعوب الاخرى في الاسلام، قد وجّه ضربة شديدة الى اللغة العربية. فهم ينزعون نحو قومية متطرفة.

في هذا الكتاب أظهرتُ انه اذا كان في تلك الايام رجل مثل ابي سعيد السيرافي يقول بعدم الحاجة الى المنطق مع وجود النحو العربي، فان رجالاً في يومنا هذا مثل انطوان سعادة وأضرابه، أخذوا يعيدون نفس افكاره ويرددون ذات كلماته.

اردت أن أقول: اذا كان أبو سعيد قد رفض المنطق وأحل النحو العربي محله، فهناك من يتحدث في العصر الراهن عن اصالة القومية العربية ويدعو للعودة الى الجاهلية.

ـ السيد الدكتور، اسمحوا لي بقراءة قائمة بكتبكم التي صدرت الى الآن:

١ ـ القواعد الفلسفية العامة، ٣ أجزاء، عام ١٩٧٩ ـ ١٩٨١.

٢ ـ الوجود الرابط والمستقل في الفلسفة الاسلامية، عام ١٩٨٣.

٣ ـ اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، عام ١٩٨٥.

٤ ـ المنطق والمعرفة عند الغزالي، عام ١٩٩١.

٥ ـ المعاد من وجهة نظر الحكيم المدرس الزنوزي، عام ١٩٩٦.

٦ ـ أسماء وصفات الحق تعالى، ١٩٩٦.

٧ ـ مناجاة الفيلسوف، عام ١٩٩٨.

٨ ـ حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، ٣ أجزاء، عام ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٠.

(٢)

المنطق والمعرفة عند الغزالي

س ـ في الآثار التي كتبناها عن مفكري العالم الاسلامي، جرى التركيز على الجوانب الأدبية والتاريخية لهذه الشخصيات، أو الاكتفاء بنقل الأقوال أو كتابة الحواشي على آثارها. بينما سعيتم في هذا الكتاب للانطلاق الى أعماق عالم الغزالي وليس ـ كما هو الحال عند المستشرقين ـ ان يكون لديكم اتجاه خاص نحوه أو التحدث عن حياته الشخصية أو السياسية من خلال الاعتماد على مختلف المصادر. والسؤال الذي يطرح نفسه ضمن هذا السياق هو: ما هو الباعث الذي املى عليكم تأليف هذا الكتاب؟

ج ـ انطلاقاً من تخصصي الفلسفي ومعرفتي بأفكار الفلاسفة، ونظراً لانطلاق البعض في العالم الاسلامي للتعبير عن معارضتهم للفلسفة، وبما أن أبا حامد الغزالي يقع على رأس هؤلاء المعارضين، دفع هذا الأمر بي للبحث عن الأسباب والعوامل التي تقف خلف معارضة هذه

الشخصية الاسلامية الكبيرة للفلسفة، والأساس الذي تقوم عليه مناهضته للفلاسفة.

بوحي من ذلك اندفعت لدراسة آثار الغزالي ومصنفاته، والبحث فيها عن أسباب تلك الحملة المعادية للفلسفة. واستطعت ان اكتشف من خلال تلك الدراسة ان الغزالي كان وفياً جداً للمنطق رغم مواقفه المتشددة ازاء الفلسفة. وكانت مؤاخذاته الجوهرية على الفلاسفة هي انهم لم يعتمدوا على المنطق بالمقدار الكافي.

كان هدفي ان اكتشف: لماذا يعارض الغزالي الفلسفة ويناوئها رغم كل هذا الايمان الذي لديه بالمنطق؟ فكيف بمقدور المرء ان يكون منطقياً، ثم يعادي الفلسفة الى هذا الحد؟

كان هذا باعثي الأساس وراء دراسة المنطق والمعرفة عند الغزالي. ولذلك ومن اجل اكتشاف السبب طالعت جميع آثار الغزالي ذات الصلة بهذا الموضوع.

سعيت في هذا الكتاب التركيز على مباحث المعرفة والمنطق عند الغزالي، مع تسليط الضوء من جانب آخر على البواعث التي تقف خلف معارضته للفلسفة.

س ـ نحن نعلم ان الغزالي طرح العديد من المباحث في مضمار المعرفة والمنطق، فهل كانت لديه آراء جديدة في هذا الاتجاه؟

ج ـ ليست للغزالي آراء جديدة في المعرفة، بل ليس لديه أي رأي جديد حتى في المنطق، وانما لديه بعض الاصطلاحات المنطقية من

الآيات القرآنية.

الوحي يمثل الأساس المعرفي عند الغزالي، ولربما يكون هذا هو العامل الذي دفعه لمعارضة الفلاسفة. اي ان المعرفة منبثقة من الوحي. ومن جانب آخر انتم تعلمون بأن المنطق لا ينفصل عن المعرفة، ولابد ان يكون لكل معرفة منطق. وبما انه كان يعطي اصالة المعرفة الى الوحي، ويعتبر نفسه تابعاً للمنطق، لذلك سعى كي يجعل المنطق وحيانياً.

ويمكن ان يُعد هذا الجهد ابتكارياً وجديداً على أحد المعاني. فهو يقول بأن الموازين المنطقية نزلت على الأنبياء عن طريق الوحي. ورغم ذلك نراه يثير الاشكال التالي: اذا كان للمنطق جذور وحيانية، فقد كان المنطق موجوداً قبل الرسول محمد (ص).

ويجيب على هذا الاشكال قائلاً: كانت الحقائق المنطقية تنزل وحياً على الأنبياء والرسل الذين سبقوا الرسول محمد (ص).

سعى الغزالي في كتبه المنطقية لتسليط الضوء على هذه النظرية وتبيينها، مستخرجاً بشكل بارع الموازين المنطقية من القرآن الكريم، ومؤشراً على الآية التي تمثل الشكل الأول للقياس، والآية التي تمثل الشكل الثاني.

هذه الجهود، تُعد جديدة وابتداعية، بغض النظر عن صوابها أو عدم صوابها.

س ـ لماذا لم تفصلوا في هذا الكتاب بحث المعرفة عن بحث المنطق؟

ج ـ كما أشرتُ، فالغزالي يرى ان الوحي يمثل أساس المعرفة، ويعتقد ان المنطق أمر وحياني أيضاً، اي انه ذو جذور نابعة من الوحي، لذلك حينما نبحث المعرفة والمنطق، ليس بمقدورنا فصل أحدهما عن الآخر. فهما متواكبان في نظر الغزالي. ومنطقه فرع من معرفته، ومعرفته قائمة على الوحي.

س ـ بما ان فصول الكتاب قد كُتبت في أزمنة مختلفة، الاترى ان هذه الفصول غير منسجمة فيما بينها، ولا يوجد بينها ارتباط منطقي؟

ج ـ انا لا ادعي بأن فصول هذا الكتاب مرتبة وفق نظام منطقي معين، أو يوجد بين مواضيعه ارتباط منطقي. ولهذا السبب لو حُذف فصل ما، فلن يؤثر ذلك على سائر الفصول. هذا الكتاب منظّم وفق ذوقي وسليقتي.

س ـ أشرتم الى ثلاثة كتب مهمة للغزالي وهي: محك النظر، ومعيار العلم، والقسطاس المستقيم، فما الذي يستقطب الأنظار فيها؟

ج ـ الغزالي يختلف عن الآخرين في اسلوب الكتابة وتبويب المواضيع. فقد بحث في هذه الكتب استخراج الموازين المنطقية من القرآن الكريم، حيث يُعد هذا البحث من فنون الغزالي، ويستقطب الاهتمام اكثر من غيره.

س ـ عناوين بعض الفصول في كتابكم مختارة بطريقة خاصة. فعنوان أحد الفصول هو «لا تكرار في التاريخ»، لكننا حينما نطالع هذا الفصل نجده

يتناول موضوع المعاد بشكل خاص، فلماذا مثل هذه العناوين؟

ج ـ انتم تعلمون بأن الغزالي لديه أفكار عرفانية أيضاً. فيرى كل ما في الوجود تجلياً للحق تعالى، ولا تكرار في تجليه. فالله تعالى لا يتجلى مرتين في صورة واحدة قط: فكل تجل من تجلياته، جديد.

اذن فاذا كان الوجود بأسره، تجلّ للحق تعالى، وبما ان التجلي لا تكرار فيه، فالنتيجة المنطقية لهذه النظرية هي: لا تكرار في التاريخ.

هذا البحث يتصل بالمعرفة من منظار الغزالي، كما يرتبط بالمعاد أيضاً، اما مرادي، فهو معرفة الغزالي.

س ـ ما هو الموضوع الذي أردتم التأشير عليه في معرفة الغزالي بينما غفل الآخرون عنه؟

ج ـ قلتُ لكم، كان بالنسبة لي أمراً يثير الدهشة والاستغراب ان أرى شخصية كالغزالي معادية للفلسفة الى هذا الحد، في ذات الوقت الذي تتحمس للمنطق بشكل منقطع النظير. فالمعادون للفلسفة لا يكترثون بالمنطق أيضاً.

وأعتقد ان السبب في استناد الغزالي الى المنطق بهذه القوة هو معارضته للاسماعيلية الذين كان معظمهم من الباطنيين. وقد صنّف كتاباً كبيراً في الرد عليهم.

وبما أن الغزالي يعارض الاسماعيلية، فمن الطبيعي ان يرسم علامات الاستفهام حول الامامة. ولابد له لتحقيق هذا الأمر من الاحتماء بقاعدة فكرية قوية، فوجد المنطق يمثل هذه القاعدة.

وعلى صعيد آخر لم يكن الغزالي يرغب في الاعتراف بأن المنطق ميراث ارسطوي، لأنه ليس على وئام مع اليونانيين، وعليه سعى لاضفاء صبغة الوحي عليه.

س ـ في هذا الكتاب، لم تقتصروا على نقل آراء الغزالي وأقواله، وانما نقلتم آراء وكلمات الآخرين أيضاً، فهل قمتم بذلك بحثاً عن الجذور الفكرية الغزالية؟

ج ـ لابد ان هناك مناسبة تحث على نقل آراء الآخرين. فتارة من حيث تأثير الغزالي وتأثره، واخرى من حيث نقد الآخرين لأفكاره. فقد أشرت الى ابن العربي على سبيل المثال.

وقد كان هذا، لأن ابن العربي قد أشاد به وامتدحه، فكانت هذه الاشادة سبباً لنقل كلام ابن العربي.

س ـ لماذا لم تقارنوا المعرفة عند الغزالي بالمعرفة الجديدة؟ فهل تعتقدون أن النظام المعرفي عند الغزالي في واد، والنظام المعرفي الحديث في واد آخر؟ وهل ترون انه لا يمكن استخدام النظام المعرفي عند الغزالي في النظام المعرفي الحديث؟

ج ـ أعتقد ان النظام المعرفي الحديث يختلف تماماً عن النظام المعرفي عند الغزالي. ولذلك لا يمكن لمعرفة الغزالي القائمة على الوحي ان تشبه المعرفة الحديثة بعد ديكارت القائمة على العلم. ولكن من الممكن أن تقارن بعض قضاياه ببعض قضايا المعرفة المعاصرة، كمقارنة شك

الغزالي بالشك الديكارتي، رغم انني اعتقد انهما غير قابلين للقياس والمقارنة، لأن الشك الديكارتي شك دستوري، بينما شك الغزالي شك حقيقي، ولذلك فانهما غير قابلين للجمع.

النتائج التي يتوصل اليها الغزالي من شكه تختلف تماماً عن النتائج التي يتوصل اليها ديكارت. فالغزالي يصل من الشك الى اليقين العرفاني، بينما تظل مسألة الشك قائمة الى الأخير في الفلسفة الديكارتية.

س ـ بما ان الغزالي مفكر ديني، وبذل قصارى جهوده في التصدي للفلسفة والدفاع عن المنطق حفاظاً على الدين، فكيف يمكن استخدام فكره في مباحث النظام المعرفي الديني؟

ج ـ النظام المعرفي عند الغزالي، نظام معرفي ديني. وتركزت جميع جهوده على تقريب المنطق الى الوحي. ولذلك يمكن استخدامه في النظام المعرفي الديني، كما يمكن مقايسته بسائر المفكرين المسلمين مثل ابن رشد، وملا صدرا. ولكن من المتعذر ان يقاس بشكل مباشر نظام الغزالي المعرفي الديني بالمعرفة الحديثة.

س ـ على ضوء المباحث المثارة، ألم يكن من الضروري الاشارة الى آثار معارضة الغزالي للفلسفة، في دائرة النظام المعرفي؟

ج ـ لو أردنا دراسة آراء الغزالي المناهضة للفلسفة، لأصبحنا بحاجة الى تأليف كتاب جديد بحجم هذا الكتاب أو اكبر. فلم يكن هذا

الأمر، هدفاً من اهداف تأليف هذا الكتاب، سيما وقد استُعرضت في كتب الآخرين الانتقادات الغزالية وما اتسمت به هذه الانتقادات والاشكالات من قوة وضعف وما نجم عنها من تأثيرات. ولم يكن لديّ شيء جديد أضيفه الى ما أورده الآخرون.

الكتب التي أُلِّفت في الغزالي تفوق الكتب التي صنفت في غيره من المفكرين المسلمين، سواء في العالم الاسلامي أو في العالم الغربي. ولكن لم يُكتَب في الغزالي أي كتاب على صعيد المنطق والمعرفة، او انني لم ار كتاباً من هذا النوع. ولذلك اعتقد ان هذا الكتاب ينظر الى الغزالي من زاوية جديدة.

س ـ حين دراستي لهذا الكتاب وقفتُ على ملاحظات قيّمة لكم بشأن الغزالي، منها نقدكم لآرائه في بعض الأحيان، وتسليط الضوء على عدم الانسجام ما بين آراء الغزالي والأشاعرة. فعلى مدى تاريخ الفكر في العالم الاسلامي، يقال ان الغزالي مفكر أشعري بكل معنى الكلمة، بينما أظهرتم انه لم يكن يلتزم بآرائهم في بعض الأحيان. كما انكم طبّقتم بعض آرائه على آراء المفكرين الغربيين، ونقدتم الآثار التي كتبها الآخرون فيه. بل وأشرتم في هذا الكتاب أيضاً الى بعض التناقضات التي وقع فيها، والتي لم تكن فكرية محضة وانما عكست الظروف السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك.

أهم العيوب التي يعاني منها كتابكم عدم وجود فهرس مفصل جامع، فماذا تقولون؟

ج ـ أعتقد أنا كذلك بأنّ الكتاب ينقصه فهرس مناسب، وبودي لو

تداركنا هذا العيب في الطبعة القادمة. اما بشأن ملاحظاتكم الاولى ينبغي ان أقول بأن الغزالي بالأساس مفكر أشعري، وظل أشعرياً حتى نهاية حياته، وغادر الدنيا بمذاق أشعري.

ورغم ذلك لم يكن يجد نفسه ملزماً بالدفاع عن مواقف الأشاعرة في جميع الأحوال. ويحكي هذا التصرف عن لون من الحرية الفكرية عند الغزالي. وأكد بنفسه على هذا المعنى حينما قال بأنه يذهب مذهب القرآن في النقليات ويسلك سلوكاً برهانياً في العقليات، وليس لأبي حنيفة ولا للشافعي أي حق عليه. أي انه لا يرى نفسه مديناً للأشعرية المتقدمة.

انتم تعلمون ان الباحثين المتأخرين يقسمون الأشعرية الى: متقدمة، ومتأخرة. وتبدأ الأشعرية المتقدمة بأبي الحسن الأشعري وتستمر حتى امام الحرمين الجويني، وأبي بكر الباقلاني. اما الأشعرية المتأخرة فجاءت بعد امام الحرمين، وقد طُرحت في أيام الغزالي بطريقة اخرى. أي انه ظهر فيها تحول بظهور الغزالي.

(٣)

أسماء وصفات الحق تعالى

س ـ قدّمتم في هذا الكتاب مقدمة حول معرفة الصفات، ثم بحثتم في مضمار أسماء الله وصفاته، ثم تحدثتم عن الاختلاف في وجهات النظر بشأن الاسم والمسمى. وانبريتم في الفصل الآخر للحديث عن نصيبنا من معرفة الأسماء. وأُشير الى الأمر التالي أيضاً وهو ان ادراك أسماء الحق تعالى، أمر ذو مراتب. كما تحدثتم عن وجهات نظر صدر المتألهين والسبزواري.

طرحتم أيضاً وبشكل مفصل وجهات نظر عبد الله الزنوزي والقاضي سعيد القمي، وكذلك السهروردي ونصير الدين الطوسي.

أثرتم بعض التساؤلات على صعيد العلاقة بين الاسم والمسمى، ومعنى الاسم الأعظم، وكيفية ادراك أسماء الحق تعالى، وطرحتم بحث التشبيه والتنزيه، وهل الأسماء الالهية مشتركات معنوية أم لفظية. هذه جميعها مسائل مهمة.

يقول ملا صدرا في أهمية هذا البحث ان أقدام الكثير من الشخصيات الكبرى قد انزلقت خلال هذا الطريق ولم تبلغ الهدف.

اذا كان الأمر كذلك، ما هي الضرورة التي رأيتموها في تأليف هذا الكتاب؟

ج ـ ليست هناك مسألة أهم من الأسماء والصفات في حقل التوحيد والمعرفة الالهية. اذن فمسألة الأسماء والصفات الالهية تحظى بنفس المستوى من الأهمية الذي تحظى به مسألة المبدأ.

ان معرفة أسماء الله وصفاته، من خصوصيات الانسان. واذا كان بعض الفلاسفة قد عبّروا عن الانسان بالحيوان الناطق، يمكن القول بأن الانسان حيوان يدرك الأسماء والصفات. والله تعالى قال في القرآن الكريم حين تحدثه عن خلقة الانسان: ﴿وعلم آدم الأسماء كلّها﴾.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي هذه الأسماء التي علّمها الله تعالى للانسان؟ فخصوصية الانسان هي انه متعلم للأسماء. ولربما لم يتعلّم الملائكة جميع الأسماء الالهية. والانسان وحيد ولا نظير له في هذه الخصوصية.

هل الله تعالى علّمنا أسماءه ام أسماء الاشياء؟ وهل هي أسماء ام مسميات؟

الله تعالى لم يعلّم آدم اللغة فقط، لأن تعليم اللغة ليس أمراً مهماً. اذن مسألة معرفة الأسماء والصفات، هي الطريق الوحيد لادراك التوحيد. والذين لديهم اطلاع على المسائل التوحيدية يعلمون جيداً

بأن «ذات الحق تعالى»، مقام لا يستطيع ان يدركه أحد حتى الأنبياء.

س ـ لماذا حين تتحدثون عن هذه الآية، لا تتناولون آراء مختلف المفسرين؟

ج ـ لأنني لم يكن في نيتي التحدث عن تفسير الآية، وانما يتركز بحثي على الأسماء والصفات، واستعراض نظريات الحكماء وأحياناً المتكلمين في هذا المجال. فالمفسرون لهم أذواق مختلفة ومتباينة. ولو كان هدفي ان ابحث هذا الموضوع تفسيرياً لتغير حتى عنوان الكتاب.

لقد أوردتُ آراء العرفاء والحكماء والمتكلمين وناقشتُ هذه الآراء. فأنا لا أكتفي بنقل الآراء والأقوال عادة، فيجب ان اعبِّر عن حضوري أيضاً وأُحادث ذلك المفكر وأناقشه.

س ـ حينما يدور البحث حول الآيات القرآنية، من الأجدر ان تُنقل آراء بعض المفسرين الى جانب آراء الحكماء والمتكلمين.

ج ـ ليس الأمر هكذا. فهو يعتمد على طبيعة قراء الكتاب. فأنا لم اكتب تفسيراً وانما أوردت أهم ما قيل في باب الأسماء والصفات. وأنا لم اطرح المسألة فقط وانما سبرت غورها أيضاً. ونقلتُ عن تلك الشخصيات آراء اردت ان اناقشها حولها.

س ـ لماذا ناقشت في الفصل الأول من الكتاب آراء المتكلمين الأشعريين الغزالي والفخر الرازي فقط؟

ج ـ من أهم الاختلافات في موضوع الأسماء والصفات، هي تلك

الاختلافات القائمة بين الأشاعرة من جهة، وبين الحكماء والمعتزلة من جهة اخرى. ولهذا السبب تحدثت عن هـذين المـفكرين الأشـعريين. فالأشاعرة يعتقدون في بحث الصفات بزيادة الصفات على الذات. أي انهم يقولون بأن الصفات شيء آخر غير الذات، مستدلين عـلى ذلك بأن الصفة غير الموصوف.

ولكن لو اعتقدنا بزيادة الصفات على الذات، فـان هـذه الزيـادة تستلزم نوعاً من التركيب. لكن أيّ نوع من التركيب في ساحة البارئ تعالى يستلزم بعض الاشكالات العقلية، التي من بينها تعدد القـدماء. ولهذا السبب كنت مضطراً لأن أتحدث عن الأشاعرة.

س ـ لماذا لم تتحدثوا عن المعتزلة أيضاً الى جانب الأشاعرة؟

ج ـ لأنني لم أر أيـة ضرورة لذلك، لأن رأي الأشـاعرة تـعرض لاعتراض العرفاء، والحكماء، والمتكلمين. ثم انني عرّجت على آرائهم في أقسام الكتاب الاخرى.

س ـ لماذا لم تلجأوا الى الاستنتاج في بعض فصول الكتاب، لأن قـرّاء الكتاب على مستويات مختلفة، ومباحثه ذات جانب تخصصي؟

ج ـ سعيتُ في هذا الكتاب لمحاورة العديد من المفكرين والتعبير عن وجهة نظري في نهاية المطاف. فرأيي قـد عـرضته في سـائر أرجـاء الكتاب ولم أجد ضرورة للاستنتاج والتلخيص.

س ـ قمتم في هذا الكتاب بنقد آراء المفكرين لاسيما وقد ركزتم خلال هذا

النقد على المباني والأسس. فحينما تحدثتم عن القاضي سعيد قلتم: انه قد واجه كل هذه المشاكل لأنه لم يأخذ بالاشتراك المعنوي للوجود.

افردتم الكثير من المباحث للقاضي سعيد القمي (من ص ١٨٥ وحتى ص ٣١٥)، فلماذا هذا الاسهاب في آرائه، بينما تحدثتم قليلاً عن آراء ملا صدرا رغم ميلكم اليه؟

ج ـ بما انني اوافق على رأي ملا صدرا في الأسماء والصفات، لم أجد ضرورة لفتح بحث خاص له. فرأيي في معظم الموارد لا يختلف عن رأي ملا صدرا، والسبب في اعطاء هذا الاسهاب والتفصيل للقاضي سعيد هو انه قد طرح في هذه المسألة مباحث لم يطرحها أي شخص طيلة أربعة عشر قرناً. وقد دخل الى هذه المسألة بشجاعة لم نعهدها في أي أحد.

القاضي سعيد أطلق كلمات ربما هي غير مفهومة من قبل العديد من المفكرين. فهو يقول بأن الله غير متصف بصفات قط، ويعتقد بأن جميع صفاته سلبية. أي اننا حينما نقول ان الله عالم فهذا لا يعني انه تعالى لديه علم وانما يعني انه تعالى غير جاهل. وحينما نقول انه تعالى قادر، معناه انه غير عاجز. وحينما نقول انه تعالى متكلم، فمعنى هذا انه غير ساكت الخ.

س ـ نظراً لما لديكم من معرفة جيدة بآثار ابن العربي، فلماذا لم تتوقفوا طويلاً في هذا الكتاب عند آرائه؟

ج ـ لم اتوقف طويلاً عند اولئك الذين لم يختلف رأيي عن رأيهم

كثيراً مثل صدر المتألهين (ملا صدرا) وابن العربي. توقفت اكثر في هذا الكتاب عند اولئك الذين اختلف معهم في الرأي. وسبق ان قلتُ بأنّ هذا الكتاب ليس سوى حوار مع من اختلف معهم في الرأي.

(٤)

حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي

س ـ كتاب «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»، ينطلق لدراسة الآراء والنظريات التي أريد بها معارضة الفلسفة في العالم الاسلامي. ومثلما تفضلتم، يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء.

ما هو الدافع من وراء تأليف هذا الكتاب، ويا حبذا لو قدّمتم صورة عامة عن أجزائه الثلاثة؟

ج ـ يكشف عنوان هذا الكتاب عن انه دراسة لحركة الأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي. وقد اردت الكشف عن الحقيقة التالية وهي ان قبول الفكر الاسلامي من قبل المفكرين المسلمين لم يكن بالأمر السهل، وانما رافقته أحداث ومجريات. أي ان الفكر الفلسفي كان له معارضون على أية حال.

والذين وقفوا بوجه الفكر الفلسفي الى الآن، شخصيات مختلفة، وذات بواعث مختلفة. فبعضهم عبّر عن مناهضته للفلسفة بشكل دموي والى حدّ التكفير. ويمكن ان اقسّم هؤلاء المناهضين والمناوئين الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول هم المتكلمون والمتشرعون كالأشاعرة.

والقسم الثاني هم العرفاء. كجلال الدين الرومي والعطار النيشابوري اللذين عبّرا عن رفضهما للفلسفة بأشد انواع الرفض.

للعطار بيت شعري يقول فيه بأنه يفضل كاف الكفر ويرجحه على فاء الفلسفة!

القسم الثالث هم الوضعيون الغربيون. فهؤلاء من انصار العلوم ولا يعترفون بأي شيء لا يحصل عن طريق التجربة.

يقول المتكلمون والمتشرعون في تبرير مناهضتهم للفلسفة ان الفلاسفة ذهبوا الى ما هو أبعد من النصوص والمتون الدينية. ويقول العرفاء في تبرير هذه المناهضة ان الفلاسفة غطسوا في المراحل الواطئة.

في هذا الكتاب نقلنا أدلة كل فريق بشكل دقيق، وحاورتُ كل فريق منهم في منتهى الحياد. ولذلك يُعد هذا الكتاب نتاج تلك المحاورات.

س ـ حركة المتكلمين والعرفاء، ذات جانب شرعي غالباً، غير أنّ التيار الوضعي لم يكن ليرغب في الدفاع عن الدين. والتيار الآخر الذي من الضروري تناوله في الجزء الثالث هو التيار الذي انتشر خلال تلك الفترة

بتأثير هايدغر. فأنتم تعلمون ان لهذا المفكر موقفاً خاصاً ازاء ما وراء الطبيعة، ولذلك هبّ البعض معارضاً للفلسفة متأثراً بأفكاره، فهؤلاء يعتقدون ان الفلسفة أحلت المفاهيم الانتزاعية محل الحقيقة الوجودية لله تعالى، أو انهم يعتقدون بأن الفلسفة الاسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية، أو عدم ذيوع ثقافة اسلامية أصيلة في بيت الحكمة ومدارس تلك الفترة، أو يتصورون بأن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة المسلمين الكبار غير ملتزمين بالوحي.

ويبدو ان اتباع هذا التيار يرجحون بعض المفكرين الغربيين على الفارابي وابن سينا. وأنا اعتقد ان من الضروري ان يتناول الجزء الثالث من هذا الكتاب، هذا التيار بالذات.

كذلك انه كان من الأفضل ان تتحدثوا في الجزء الأول من الكتاب عن ماهية الفلسفة الاسلامية، وتسلطوا الضوء على الأمر التالي وهو: هل الفلسفة الاسلامية منبثقة من النصوص الدينية ام انها دخلت الى العالم الاسلامي قادمة من اليونان؟

ج ـ سؤالكم ذو جانبين: الجانب الأول هو ماذا يقول هايدغر وأنصاره، والجانب الثاني هو ان هناك من يدّعي بأن الفلسفة الاسلامية يونانية!

طالما قلتُ ان هذا الادعاء ليس سوى اسطورة. طبعاً لا شك في ان الفلسفة قد جاءت من اليونان، وأن فلاسفتنا ترجموا الكتب اليونانية وعلّموها، لكنهم لم يظلوا مقلدين، وانما أضافوا الى فلسفة اليونانيين،

وجعلوا ما أخذوه عن افلاطون وأرسطو منسجماً مع ثقافتهم.

جميع المؤرخين الغربيين ومقلديهم الشرقيين يعتقدون أن الفلسفة بدأت في اليونان، ولكن كيف ظهرت في اليونان فلسفة متقدمة نظير فلسفة افلاطون وأرسطو، هكذا وبدون خلفية مسبقة؟

وحينما تسأل هؤلاء: كيف يمكن ان تظهر في بلد صغير كاليونان مثل هذه الفلسفة بدون أية سابقة؟ يجيبون ان ذلك معجزة!

هؤلاء الذين ينكر معظمهم معاجز الأنبياء، يعتقدون ان الفلسفة قد ظهرت في اليونان بفعل معجزة! فاذا كنت اعتقد بمعاجز الأنبياء، فليس باستطاعتي الايمان بمعجزة اليونانيين. فقد كانت هناك فلسفة قبل اليونان في كل من ايران، ومصر، وبابل. بل حتى افلاطون وقع تحت تأثير الأفكار الايرانية.

ذكرتُ في مقدمة كتاب «اشعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي» ان السهروردي يعتبر الشرق مهد الفكر الفلسفي. وهذا أمر لا يلتفت اليه المؤرخون الغربيون والمقلدون الشرقيون الذين لا انصاف لديهم.

ليس لدينا أي مفكر اسلامي مقلّد لافلاطون وأرسطو. فأرسطو الذي يراه ابن سينا، يختلف عن أرسطو الذي يفهمه الغرب. فابن سينا قد تحادث مع أرسطو، والأفكار التي اخذها منه، صبّها في قالب منسجم مع الثقافة الاسلامية. وعليه فهوية الفلسفة الاسلامية، هوية اخرى.

وأما انصار هايدغر الذين يقولون بأن هايدغر حينما رفض ما وراء الطبيعة، رسم علامة استفهام حول تأريخه الذي يمتد الى ٢٥٠٠ عام. أي ان تاريخ الفلسفة يُعد تاريخ انحطاط ما وراء الطبيعة!

أنا اتساءل: انهم اذا اخذوا ما وراء الطبيعة من مفكر معاصر ـ سيما اذا كان ذا فكر متغرب ـ فماذا سيبقى؟ ان مناصرة هايدغر، تعد نوع من التغرب الفكري، بينما يحتمي هؤلاء بهايدغر تعبيراً عن معارضتهم للتغرب!

طبعاً هايدغر لازال يُعد رمز الفكر الغربي بسبب المؤاخذات والاشكالات التي أثارها ضده.

ومما يؤسف له ان انصار هايدغر من الايرانيين، لم يطالعوا أفكاره بشكل عميق. فالتخلي عن الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة لا يقدم سوى تفسير مادي للاسلام. فهؤلاء قد تخلو عما وراء الطبيعة لأنهم عاجزون عن التفكير على غرار هايدغر. اذن فكرهم يتحول الى فكر مادي رهيب.

س ـ الكندي سعى للتوفيق بين الدين والفلسفة، لكنكم لم تتحدثوا عنه خلال حديثكم عن مثل هذه المحاولات، لماذا؟

ج ـ عنوان هذا الكتاب، ليس تاريخ الفلسفة. فلو كان هدفي كتابة تاريخ الفلسفة، كان ينبغي عليّ ان أبدأ بالكندي. والكندي ـ على أية حال ـ لم يكن معارضاً للفلسفة، بل كان يُعرف كأول فيلسوف مسلم. ولم يكن أحد قد وقف بوجه الكندي، بينما اركز في هذا الكتاب على

مثل هذه المجابهات. هذا الكتاب يولي أهمية للشخصيات، وقلما يتعامل مع التيارات العامة. وأنا امين في نقل آراء الشخصيات وكلماتها، وأتناغم معها في تسطير أفكارها.

س ـ معظم مباحث الكتاب، ذات تسلسل تاريخي، لكنكم بدأتموه بابن تيمية، ألا تعتقدون بأن هذا يمثل تخلفاً عن هذا التسلسل التاريخي؟

ج ـ سبق أن ذكرت بأن هذا الكتاب، ليس كتاب تاريخ، ولهذا السبب لست مسؤولاً عن حفظ هذا التسلسل التاريخي رغم سعيي للحفاظ على ذلك قدر الامكان. ولابد من الاعتراف بصدق انه لم يكن في نيتي بادئ الأمر ان أجعل الكتاب بهذا التفصيل. وكنت انوي ان اكتب رسالة صغيرة في أفكار ابن تيمية بعد ما رأيت هناك طرح لأفكاره، سيما وانه من اكبر المغامرين على هذا الصعيد. وقد اتسع الكتاب فيما بعد وأصبح بالوضع الذي هو عليه. طبعاً من الممكن تقديم وتأخير بعض الفصول. وأعتقد ان باقي الفصول وفق التسلسل التاريخي عدا ابن تيمية وملا أمين الاسترابادي.

س ـ يعد الغزالي بطل مجابهة الفلسفة، وقد اشرتم اليه باختصار في أحد الفصول. فلماذا لم تبادروا الى تناول أفكاره بشكل اكبر وتسليط مزيد من الضوء عليها سيما وأن لكم كتاباً مستقلاً فيه؟

ج ـ في كتاب «المنطق والمعرفة عند الغزالي»، أوردت جميع اشكالات الغزالي. ولذلك كان من الصعب عليّ اعادة ما سبق ان

ذكرته، وأرجعت القارئ الى ذلك الكتاب.

س ـ سعيتم في بعض الأحيان لنقل أفكار المفكرين الغربيين، كبحثكم للارادة من منظار شوبنهاور. ولكن نلاحظ في بعض الأحيان ذكركم لاسم المفكر دون الاشارة الى أفكاره، فلماذا؟

ج ـ لم اكن اريد كتابة فلسفة مقارنة أو ان أقيس الفلاسفة المسلمين بالفلاسفة الغربيين. ولذلك كنت أنقل آراءهم متى وجدت ذلك مناسباً. في مسألة الارادة ـ وكما تعلمون ـ يعتقد الأشاعرة باصالة الارادة ويرونها متقدمة على الحكمة. ولذلك توصلت الى النتيجة التالية وهي ان الأشاعرة ورغم اعتقادهم باصالة الارادة لا يولون أهمية لماهيتها. ولذلك كان من المناسب نقل رأي شوبنهاور في هذا المضمار.

س ـ ما هي المواضيع التي تناولتموها في الجزء الثاني من الكتاب؟

ج ـ تحدثنا في الجزء الثاني عن حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي الى زمان ملا صدرا. وأدمنا هذا الحديث في الجزء الثالث الى عصرنا هذا. في الجزء الثاني تم التأكيد مرة اخرى على ان الفلسفة الاسلامية حصيلة تلاقح الأفكار بين الحكماء والعرفاء والمتكلمين، وليست مجرد فكر يوناني. فلو كانت هذه الفلسفة مجرد أفكار افلاطون وأرسطو، فلا حقّ لنا في تسميتها بالفلسفة الاسلامية. فالفلسفة الاسلامية حصيلة الأحداث والمجريات التي تحدثت عنها في جميع أجزاء هذا الكتاب.

س ـ هذا الكتاب مهم لأنكم لم تكونوا فيه مجرد رواة لحركة الفكر الفلسفي وأحداثها، وانما سعيتم في جميع فصوله لنقد وتحليل مختلف الرؤى ووجهات النظر. فحينما تحدثتم عن الصراع بين المتكلمين والفلاسفة، حاولتم اثبات ان السطحية التي أُصيب بها المتكلمون هي السبب في عدم اهتمامهم بالفلسفة.

انتم تقولون في الكتاب بأن الفلسفة جابهت سلسلة من المسائل الحديثة حين دخولها الى العالم الاسلامي، وهي مسائل لم يكن قد جابهها لا افلاطون ولا أرسطو. فما هي هذه المسائل؟ وهل سبب هذه المسائل هو مجابهة المتكلمين ام التزام الفلاسفة بالشريعة؟

ج ـ الفلاسفة المسلمون لديهم مشاكلهم ومسائلهم الخاصة، وهي مشاكل ومسائل تختلف عن مشاكل ومسائل الفلاسفة اليونانيين. فهي منبثقة من مجابهة المتكلمين، وسلسلة من المسائل الدينية.

من الطبيعي ان الفيلسوف المتدين حينما ينبري للتفكير، لابد أن يواجه مجموعة من المشاكل. وهذه المشاكل خاصة بفلاسفتنا.

في مسألة المعاد يعتقد أرسطو أن مبدأ العالم محرك غير متحرك. لذلك حينما يطرح مثل هذه النظرية لا يضع في حسبانه وجود مشاكل دينية. اما الفارابي وابن سينا فيعتقدان بأن العالم مخلوق. فمسألة الخلق، غير مطروحة بالأساس لأرسطو. اذن فضلاً عن وجود بعض الملاحظات الدينية عند كل من الفارابي وابن سينا، لابد لهما ان يكونا مسؤولين أمام المتكلمين. وحدثت التلاقحات بسبب هذه النظريات،

فكان الناتج هو الفلسفة الاسلامية.

س ـ ألا تعتقدون ان الكثير من المسائل المثارة في الفلسفة الاسلامية، مثارة أيضاً في الفلسفة اليونانية. والكثير من هذه المسائل قد ظهرت الى الوجود بفعل مؤاخذات المتكلمين. ألا يدل هذا على ان المتكلمين لعبوا دوراً قيماً، فضلاً عن أنهم لم يكونوا سطحيين في أفكارهم؟

ج ـ المتكلمون لم يكونوا سطحيين لأحد الاعتبارات. ولكنهم لم يكونوا يتميزون بالعمق الذي يتميز به الفلاسفة. وقد ظهرت مقولات جديدة بفعل الاشكالات والمؤاخذات التي أثاروها، مثل مسألة اصالة الوجود أو الماهية التي تحظى بأهمية كبيرة في الحكمة المتعالية. بينما لم تكن هذه المسألة مثارة عند أرسطو. ولذلك فقد حظيت بكل هذا الحجم من الأهمية في الفلسفة الاسلامية نظراً لطرح المتكلمين لها.

فأبو الحسن الأشعري يعتبر الماهية والوجود أمراً واحداً بينما يرى آخرون ان الماهية شيء والوجود شيء آخر.

ويتحدث العرفاء عن الوجود ويعتبرون الماهيات أعياناً ثابتة. وحينما يدور الحديث حول الأعيان الثابتة ومباحث من هذا القبيل يُثار السؤال التالي: لمن الاصالة؟ البعض يعطي الاصالة للوجود، والبعض الآخر للماهية.

نحن ليس بمقدورنا معرفة ماهية الفلسفة الاسلامية بدون الالتفات الى كل تلك الأحداث والمجريات. ليس باستطاعتنا ان نقول وأعيننا

مغمضة أن لدينا فلسفة اسلامية. فالفلسفة الاسلامية اذا كانت ترجمة لكلمات أرسطو، فلا معنى لتسميتها بالاسلامية.

من المسائل الاخرى المثارة أمام الفلاسفة المسلمين، هي مسألة العلاقة ما بين العقل والوحي. وقد حاولت أن أعثر على اجابة للسؤال التالي: لماذا هذه المسألة مطروحة لفلاسفتنا بينما هي غير مطروحة لليونانيين اطلاقاً؟

اذا لم ندرس هذه الوقائع والأحداث العقلانية، ليس باستطاعتنا العثور على هوية الفلسفة الاسلامية. فالفلسفة الاسلامية مؤلفة من اسئلة لم تطرح بهذه الصورة والشكل في أي مكان آخر.

س ـ ما هو معياركم في رواية هذه الوقائع والأحداث؟ هل يمكن ان يكون معياركم هو التعارض بين العقل والنقل وتفسير وتحليل هذا التعارض؟

ج ـ كما ذكرت، يعيش الفيلسوف الاسلامي في محيط اسلامي يعتقد بالوحي. ومن الطبيعي ان يواجه في مثل هذا المحيط معارضة من جانب المتكلمين والفقهاء. كمخالفة الغزالي وهو من المتكلمين، أو مخالفة المجلسي وهو من الفقهاء.

اذن فالفلاسفة في صراع دائم مع أفكار مخالفيهم ويعيشون حالة من المغامرة.

اكرر مرة اخرى انه لا يحق لأي أحد ان يدعي معرفة الفلسفة بدون ادراك هذا المحيط.

س ـ البحث الذي تناول الاختلاف ما بين المنطق الارسطي والنحو العربي، يُعد من المباحث الرائعة جداً في الكتاب والذي قلما رأينا اهتماماً به في كتاب آخر. وتعرضتم في هذا البحث لرأي الدكتور محمد عابد الجابري. فهل اردتم من خلال هذا البحث ان تكشفوا ان هذا النظام البياني لازال مستمراً الى اليوم منذ القرن الرابع؟

ج ـ الدكتور الجابري طرح نظاماً بيانياً لديه جذور في القومية العربية. فالقومية العربية تدعي ضرورة التأكيد على اللغة العربية اكثر من أي شيء آخر، وضرورة التقليل من الحديث عن أي شيء آخر دخل الى العالم العربي كالاسلام. وتوجد مثل هذه الفكرة عند عدد آخر من الشخصيات العربية. يدّعي هؤلاء ان المنطق ينسجم مع اللغة اليونانية، ولا ينسجم مع اللغة العربية. كما يقولون أن المعارف الاخرى التي وفدت من ايران والهند أدت الى افساد الثقافة العربية، ولابد من العودة الى العصر الجاهلي.

وهذا الادعاء لا يختلف عن ادعاء أبي سعيد السيرافي أمام ابي بشر متى قبل ألف عام. فأبو سعيد السيرافي يعتقد ان وجود النحو العربي يغنينا عن المنطق.

اردت ان ابرهن على ان هذا الفكر يمكن العثور على جذوره في كلمات القدماء.

س ـ من خلال مطالعتي للكتاب توصلت الى النتيجة التالية وهي ان معظم تلك النزاعات، كانت محتدمة في ساحة الحكمة النظرية. فهل كان

لدينا نزاع أيضاً في ساحة الحكمة العملية؟ ولماذا لم تحقق الحكمة العملية تطوراً مهماً في العالم الاسلامي؟ ألا تعتقدون ان ذلك يرجع الى عدم وجود النزاع والنقد؟

ج ـ نعم الأمر كما قلتم بالضبط. فنظراً لقلة الصراع في ميدان الحكمة العملية، لم يكن نصيب هذه الحكمة من التقدم سوى شيء يسير. فالمتكلمون لم يبدوا اهتماماً كبيراً نحو هذا الجانب ولذلك كان التطور فيها اقل مما هو الواقع في الحكمة النظرية.

س ـ هل تعتقدون ان معظم التيارات المناهضة للفلسفة، ذات بواعث سياسية. وهل كان لمذهب التفكيك هدف سياسي أيضاً؟

ج ـ حينما قلتُ كان لمعارضي الفلسفة بواعث سياسية، لم أقصد السياسة بالمعنى الخاص للكلمة. فالباعث الديني يمكن ان يكون باعثاً سياسياً أيضاً. بل قد لا يقتصر هذا الباعث السياسي على المعارضين للفلسفة، فقد يكون للفلاسفة أنفسهم باعث سياسي. بل ان الانسان ليس باستطاعته ان يعيش خارج اطار السياسة. ولكن قد يستشعر الانسان هذا الباعث السياسي فيكون كل ما يقوله ذا طابع سياسى، بل وقد يكون باعثه السياسي قوياً وقد يكون ضعيفاً.

المعارضون للفلاسفة المسلمين، كانوا طوائف مختلفة طوال التاريخ الاسلامي، كالمتكلمين، والمتشرعين، والفقهاء. كما كان في الشيعة: الاخباريون وأهل الظاهر بشكل عام. هؤلاء جميعاً كانوا يرجحون فكرة الجمود على الظاهر. واذا كانوا معارضين للأفكار الفلسفية لاسيما

التأويلات العرفانية، فلأنهم كان لديهم باعث ديني، لكنه باعث خاص بالمذهب أو الفرقة التي ينتمون اليها. أي انهم يجابهون الفلسفة دفاعاً عن مذهبهم وفرقتهم. فاذا كانوا حنبليين ـ على سبيل المثال ـ كانوا يهدفون تعزيز المذهب الحنبلي، واذا كانوا شافعيين كانوا يهدفون توسيع المذهب الشافعي، واذا كانوا اسماعيليين كانوا يهدفون ترسيخ هذا المذهب ونشره.

اذن اذا اخذنا الباعث السياسي بهذا المعنى، فلابد ان يكون لمذهب التفكيك باعث سياسي أيضاً.

فالتفكيك مذهب فكري ولدى اتباعه لون خاص من الفهم للدين، ويعتقدون انهم يفهمون حقيقة الدين أفضل مما يفهمها الآخرون. طبعاً حينما يعتمدون على روايات أهل البيت (ع) ويستندون اليها، ينبرون لتحليلها وشرحها وفق فهمهم وادراكهم. ولاريب في ان ما يفهمه مشايخهم من هذه الروايات يصطدم مع الفكر الفلسفي.

اذن هذا المذهب الفكري ذو باعث ديني مثل سائر المذاهب الفكرية الاخرى، والذي يمكن عدّه باعثاً سياسياً أيضاً بالمعنى العام للكلمة.

س ـ كان ينبغي عليكم ايضاح هذه الفكرة في الكتاب أيضاً، لأن مثل هذا الأمر أدى الى اساءة فهمها خلال نقد الكتاب.

ج ـ لم اكن أعني السياسة بالمعنى الحالي. نعم لو كنت قد أوضحت ذلك لكان أفضل. على أية حال، ان الذي يدافع عن مذهب فكري أو عن موضع فكري ما ـ دينياً كان أو غير ديني ـ لابد وأن يكون ذا

باعث سياسي.

س ـ لماذا لم تتحدثوا عن المعارضين الآخرين للفلسفة كالوضعيين العرب الذين ظهروا خلال العقود الأخيرة وتركوا تأثيراً على الحركات المعاصرة، أو الحركات الوطنية المناهضة للفلسفة والتي تعتقد بضرورة ظهور تهافت جديد؟

ج ـ هذه الأجزاء الثلاثة التي رأيتموها، هي عبارة عن مشروع ناقص. فأنا لم أقل بأنني قلت جميع ما ينبغي أن يقال. ولو أعطاني العمر فرصة اكبر، فسأقوم باستعراض هذه التيارات والحركات التي ذكرتموها.

غير ان الوضعية ليست نتاج الفكر العربي. فالوضعية الحديثة هي لون فكري من نتاج العالم الجديد، عربياً كان أو أعجمياً، غربياً كان أو غير غربي، وان كانت اوروبا تمثل مهده الأوسع.

اذن فالوضعية ليست منبثقة من العالم العربي وان كان لديها قاعدة فيه.

والذي رأيت من الضروري التحدث عنه فيما يخص العالم العربي، هو القومية العربية. فبعض الكتاب العرب من اصحاب المشاعر القومية والذين ينظرون الى الفلسفة من منظار قومي صرف ويتعاملون معها انطلاقاً من تلك المشاعر، يعتبرون جميع الفلاسفة المسلمين، فلاسفة عرباً.

بعض الكتّاب العرب المعاصرين ـ لاسيما كتّاب شمال أفريقيا ـ

ورغم اعتقادهم بأن «ابن سينا» فيلسوف عربي، إلّا انهم يصفون فلسفته بأنها عجينة بالفكر الشرقي نظراً لكونه من الشرق. ويدّعي هؤلاء بأن «ابن رشد» هو أعظم فيلسوف اسلامي. وبعض الكتّاب متأثرون بأفكار حزب البعث العربي، كما هي الحال عند زكي الأرسوزي. وبعضهم متطرف الى حد بعيد في الحس القومي، فيدعون الى العودة للعصر الجاهلي، ويعتقدون ان الاسلام ادى بفعل اتساعه الى اختلاط دماء الامم والشعوب الاخرى بالدم العربي، الأمر الذي ادى الى انحطاط العالم العربي. هؤلاء يعتقدون لو ان العرق العربي ظل على اصالته ولم تختلط به عروق اخرى، ولو ظل العرب على لغتهم العربية الأصيلة، لما تخلفوا عن المدنية الغربية.

في الجزء الثاني من كتاب «حركة الفكر الفلسفي» فصل عنوانه «من ابي سعيد السيرافي والى انطوان سعادة وزكي الأرسوزي». فانطوان سعادة، وزكي الارسوزي مفكران عربيان متحمسان للقومية العربية ويدافعان بشدة عن الاصالة العربية. ولذلك يدعوان للعودة الى الجاهلية العربية ويؤكدان على اللغة العربية، ويقولان ان ذلك سيكون منطلقاً للتقدم والتطور.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: ما هو السبب الذي دعاني لاقامة ارتباط بين ابي سعيد السيرافي الذي عاش قبل نحو الف عام وبين هذين المفكرين المعاصرين؟

والسبب هو انه قد عُقدت في ايام ابي سعيد السيرافي مناظرة بين ابي

سعيد السيرافي وأبي بشر متى ـ استاذ الفارابي ـ حضرها علماء ومفكرو بغداد، وبعض الوزراء.

أبو سعيد السيرافي يعتقد اننا في غير حاجة الى المنطق مع وجود النحو العربي، ويقول بأن المنطق خاص باللغة اليونانية. بينما يرى ابو بشر ان علم النحو العربي لا يغنينا عن المنطق، ويقول بأنّ علم النحو يختص باللغة والمفاهيم، بينما يختص علم المنطق بالمعاني.

طبعاً لقد هُزم أبو بشر في تلك المناظرة لأنه لم يكن يتقن اللغة العربية، وانتهت المناظرة لصالح أبي سعيد ولصالح النحو العربي.

وظهر في هذا اليوم أشخاص كانطوان سعادة وزكي الأرسوزي يعتقدون بالاستغناء عن أي شيء آخر مع وجود اللغة العربية، ويعتبرون أفكار الايرانيين والهنود وجميع الامم التي اعتنقت الاسلام، أفكاراً مخربة، ويقولون أن بمقدورهم الالتحاق بقافلة المدنية الغربية من خلال الاستناد الى اللغة العربية.

اذن لقد وجدتُ شبهاً بين أفكار هذين المفكرين المعاصرين، وفكر أبي سعيد السيرافي الذي عاش قبل ألف عام.

اما الوضعية أو التجريبية العلمية ـ وكما قلت ـ لها قاعدة أخرى، وانها غير مختصة بالعالم العربي. فاصطلاح الوضعية، ظاهرة حديثة قد نبحثها في المستقبل ان شاء الله.

س ـ لكنكم لم تتحدثوا بشيء أيضاً عن المعارضين الوطنيين للفلسفة؟

ج ـ هل تعنون بهم الوطنيين الايرانيين؟

س ـ أعني تلك الحركة الواقعة تحت تأثير مجموعة من التيارات الغربية.

ج ـ حسناً، لا شك في ان معارضي الفلسفة ليسوا على وتيرة واحدة. فبعض المعارضين الجدد للفلسفة هم نفس المعارضين السابقين، ويحملون عين أفكارهم. والبعض ينطلق في معارضته للفلسفة من منطلق ديني. وهذه المعارضة موجودة منذ صدر الاسلام حيث كان ينظر الى الفلسفة كأمر اجنبي غريب على الاسلام، ولا صلة له بالشريعة الاسلامية قط، بل مخرب لها.

ويمكن ملاحظة ذروة هذا النمط الفكري عند الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة». وثمة آخرون ألّفوا كتباً من بعد بهذا الاسم أيضاً، وحصلوا من اجل ذلك على دعم الحكام كالسلطان العثماني محمد الفاتح.

هؤلاء كانوا يعتقدون ان الفلسفة تلحق الضرر بالاسلام. ولازال بعض مناوئي الفلسفة يحملون هذا اللون من التفكير. وهناك أيضاً فريق آخر واقع تحت تأثير المذاهب الفلسفية الغربية الحديثة التي في معظمها مذاهب تجريبية وعلمية، ويرى هذا الفريق على هذا الضوء ينبغي تعلم الفلسفة بالعلم الغربي الجديد. ويعتقد هؤلاء أيضاً ان الفلسفة الاسلامية لازالت واقعة في قبضة الميتافيزيقا، ولم تستطع ان تتحرك.

س ـ ولكن خلال هذه الفترة التي كان لدينا فيها معارضون، لم يكونوا ممن يريدون اقصاء الميتافيزيقا وتطويق الفلسفة الاسلامية.

ج ـ هل تعنون ان هذا قد حدث لدى المعاصرين؟

س ـ نعم، في المعاصرين تيار يفكر هكذا.

ج ـ الوضعية لم تكن سابقاً بالمعنى الجديد للكلمة. طبعاً الوضعية بالمعنى العام موجودة دائماً، لكنها حديثة بالمعنى الدقيق للكلمة. ومن الواضح ان هؤلاء لم يكونوا موجودين من قبل وقد وجدوا في الغرب فيما بعد. أي ان الغرب هو مهد الوضعية، وظهر لها أنصار ومؤيدون وأنصار في جميع البلدان. ويبدو أنهم يعارضون الفلسفة بالمعنى الأعم من هذا المنظار، ويعتقدون أنها حبيسة في ذلك السجن الميتافيزيقي. ولذلك ينبغي التحدث معهم بلغة اخرى.

س ـ بصدور هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة، أمامنا صورة عامة لمخالفي الفلسفة ومعارضيها في العالم الاسلامي. وعلى ضوء مختلف ألوان المعارضة والمناوءة للفلسفة في العالم الاسلامي، فهل تعتقدون أن هذه التيارات المناهضة، ساعدت على نمو الفلسفة واطرادها في العالم الاسلامي؟

ج ـ لربما يمثل سؤالكم هذا عين الباعث الذي دفعني لتأليف هذا الكتاب فأنا أردتُ هذا بالضبط دون أن اصرح به، وألقيت فهم هذا الهدف على عاتق القارئ.

لقد أردت في هذا الكتاب ان أقول بأن الفلسفة الاسلامية وان تأثرت بالفلسفة اليونانية، ورغم ان ابن سينا قد استعان بأفكار أرسطو، وأفاد من أفكار ارسطو سائر الفلاسفة أيضاً بطريقة واخرى، غير ان بعض الغربيين ومناوئي الفلسفة يقولون عن خبث بأن الفلسفة الاسلامية ليست سوى ترجمة ناقصة ومحرفة للفلسفة اليونانية القديمة.

انا اردت ان اقول على عكس هذا اللون من التفكير، بأن الفلسفة الاسلامية وان وقعت في بادئ الأمر تحت تأثير فلسفة اليونان، وإنّ تعرّف فلاسفتنا على الفلسفة عن طريق ترجمة الآثار اليونانية، غير أن هذه الأفكار الفلسفية حينما تُطرح في مجتمعنا الاسلامي، تثير موجاً من المعارضة. وهذه المعارضة ـ وكما ذكرتُ ـ ذات ألوان مختلفة. فالمحدثون من جانب، والفقهاء والمتكلمون من جانب آخر، شعروا ان واجبهم الديني يملي عليهم التصدي للأفكار الفلسفية. ولهذا كرّسوا كل جهودهم من اجل اقصاء هذه الأفكار عن ميدان العالم الاسلامي.

وفي اطار تلك الجهود التي برزت في شتى المجتمعات الاسلامية، طُرحت أفكار ورؤى جديدة لم تكن موجودة في اليونان القديمة، وتمخضت عن هذه الأفكار المذاهب والنحل الفكرية الكلامية كالأشعرية، والمعتزلية، والظاهرية، والماتريدية.

هذه النحل التي يمكن مشاهدتها في كتاب «الملل والنحل»، دفعت بالفلاسفة المسلمين للدفاع عن أنفسهم، والقيام بمناظرتها ومحاجتها، ولكن ليس في صورة الجدل، بل بطريقة درء الشبهات وتقديم الفكر الصحيح.

اذن تم طرح الفلسفة وتقديمها من خلال الجهود التي بذلها هؤلاء الفلاسفة. ورغم ان ابن سينا كان فيلسوفاً إلّا انه كان على معرفة كاملة بجميع النحل والمذاهب الكلامية. فلو أنعم أحد النظر في كتاب «الشفاء»، يرى انه حينما يتحدث عن الفلسفة، يأخذ أفكار الأشاعرة

بنظر الاعتبار أيضاً. فقد كان على اطلاع كامل على آراء سائر الفرق والمذاهب الكلامية، ولذلك كان ينطق على ضوء المعارضة التي أبدتها هذه الفرق، وكذلك على ضوء فكر المتكلمين الأشاعرة والماتريديين.

ولا ريب في ان كلامه في ظل مثل هذه الظروف سيختلف عن كلام أرسطو. فهذه الأفكار لم تخطر في ذهن أرسطو، ولم يسمعها من أحد. وعليه فابن سينا لديه أفكار وكلمات أحدث من افكار ارسطو وكلماته. وينطبق هذا الأمر على سائر الفلاسفة المسلمين. فتلك المعارضات ليست لم تؤد الى ضعف الفلسفة فحسب، وانما عملت على تكاملها وتطورها أيضاً. ولهذا السبب بالذات أعتقد أن بعض كلمات ابن سينا وسائر الفلاسفة المسلمين، أعظم من كلمات أرسطو، لأن ابن سينا قد تعرض بحكم الضرورة لأشياء لم تكن تخطر في بال أرسطو. ولذلك ادت الوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الاسلامية الى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على انضاجها. وأعتقد ان الفلسفة الاسلامية، هي هذا الواقع بالذات.

فاذا ما اردنا اعتبار الأفكار الواردة الى العالم الاسلامي من اليونان، فلسفة اسلامية، فنحن على خطأ تماماً. وينبغي ان نعطي الحق في مثل هذه الحال للغزالي. فالأفكار التي وردت من اليونان، يونانية وليست اسلامية. فالفلسفة الاسلامية التي نقصدها هي هذه الأفكار التي تُطرح في الرد على هذه الأفكار والتي تميزت بنوع من الانتظام والانسجام، وتحولت الى مجموعة فكرية متميزة.

فما هو منعكس في كتب الفلاسفة المسلمين، ندعوه بالفلسفة الاسلامية، وليس ذلك الذي أخذناه من أرسطو. فالشيء الذي أخذناه من أرسطو، غيّرنا شكله وموضعه وطرحناه في صورة اخرى وبشكل أنضج مما جاء على لسان أرسطو، لاسيما في القضايا ذات الصلة بما وراء الطبيعة، والدين، والله على أقل تقدير، لأن أرسطو لم يخالفه أحد في هذه الأمور. فلم يهب أحد لمخالفة أرسطو في الخالق، والمعاد. فقد كانت لديه نظريات في الكائنات والطبيعة، بينما واجه ابن سينا والفارابي وسائر الفلاسفة المسلمين الكثير من الاشكالات في القضايا السابقة.

المتكلمون كانوا اناساً اذكياء جداً. فالغزالي حينما يطرح بعض الاشكالات والمؤاخذات على الفلاسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة»، لابد أن تكون اشكالاته صحيحة. وحينما يدخل ابن حزم الى الميدان ويثير بعض الاشكالات، لابد ان يطرح كلاماً جديداً. فنحن نجد في كلمات المتكلمين ومؤاخذاتهم، الكثير من الآراء والأفكار الجديدة.

ان طرح هذه الأفكار والكلمات واضطرار الفلاسفة للرد عليها والدفاع عن الفلسفة، عملية أدت الى تقدم الفكر الفلسفي وتطوره. وأنتم تعلمون ان التقدم الفكري يتحقق بفعل اصطدام الأفكار وتلاقحها، وقد حصل هذا التلاقح بنحو أحسن في العالم الاسلامي، رغم انه لم يحصل في بعض القرون الأمر الذي أدى الى ايقاف الفكر والتفكير.

اما في تلك العصور التي حدث فيها مثل هذا التلاقح في الأفكار مع

وجود الحرية الفكرية ـ كما هو الحال في القرنين الرابع والخامس، والفترة التي كان يعيش فيها ابن سينا ـ فقد بلغ الفكر ذروته وعصره الذهبي.

فالتفكير كان حراً، وكان بمقدور الجميع التعبير عن آرائهم بحرية، وكان المعارضون والموافقون يتحدثون، ويفكرون، ويكتبون بحرية.

س ـ أبديتم في هذا الكتاب اهتماماً كبيراً نحو مقارنة نظريات مختلف الفلاسفة المسلمين بنظريات الفلاسفة الغربيين، فما هو مدى ايمانكم بالفلسفة المقارنة؟

ج ـ الفلسفة المقارنة، عمل جيد. فينبغي على من لديه الاستعداد ان يقارن بين أفكار الشرق والغرب ومختلف المذاهب. فأنا في هذا الكتاب لم يكن في نيتي تقديم فلسفة مقارنة. فقد أردت ـ وكما هو واضح من عنوان الكتاب ـ التحدث عن حركة الفلسفة في العالم الاسلامي، واستعراض التيارات الفكرية الاسلامية. ولكن بما انني أعيش في هذا العصر ونظراً لمعرفتي الى حد ما بالفلسفة الغربية قد تضطرني الضرورة في بعض الأحيان الى مقارنة الفكر الذي يفرض نفسه على الواقع الفكري المعاصر وتفتخر به الدنيا أيضاً، بالفكر الذي يشبهه في العالم الاسلامي والذي نطق به لسان متكلم اسلامي قبل ألف عام.

فحينما اجد لدى ابن حزم ـ مثلاً ـ فكرة موجودة عند أحد المفكرين المعاصرين، فلماذا لا أشير اليها وأقارنها.

فنلاحظ في هذا اليوم طرح نظرية الفيلسوف الالماني مارتين

هايدغر في الزمان والوجود، أي تحدثها عن الارتباط ما بين الزمان والوجود. ومن جانب آخر نقرأ ان أبا البركات البغدادي تحدث عن الزمان أيضاً ولديه أفكار فيه، لذلك من الأجدر بي ان أقوم بمثل هذه المقارنة بين هايدغر والبغدادي.

اذن كانت هناك بعض المناسبات التي شجعتني للقيام بتلك المقارنات، وإلّا فلم يكن هدفي تقديم فلسفة مقارنة. لأنني لو كان في نيتي كتابة فلسفة مقارنة، لألفت هذا الكتاب بطريقة اخرى.

س ـ اذن هل لديكم نية أن تكتبوا في الفلسفة المقارنة؟

ج ـ لا أعلم هل سيسمح لي العمر والاستعداد بذلك. لأن مثل هذا العمل، عمل جسيم. وينبغي على من لديه مثل هذا الاستعداد النهوض بهذه المهمة والتأليف في الفلسفة المقارنة. وليس بمقدور كل احد ان ينهض بهذه المهمة إلّا اذا كان لديه تسلط كامل على الفلسفات الغربية وكذلك على الفلسفة الاسلامية وتاريخ الفلسفة الاسلامية.

من خلال الاحاطة التامة بالحركتين الفكريتين الشرقية والغربية يمكن انجاز هذه المهمة الصعبة. ولو فعل أحد هذا، لقام بعمل مهم. وليس في نيتي القيام بهذه المهمة، في هذا الكتاب على الأقل.

الباب الرابع

الأفكار والرؤى

(١)

مسار الفلسفة في العالم الاسلامي

س ـ نبدأ بحثنا من النقطة التالية: ان المقطع الحساس والأساسي في تاريخ الفكر والفلسفة الاسلامية، هو المقطع الذي دخلت فيه الفلسفة اليونانية الى عالم الاسلام. وهناك آراء ونظريات مختلفة في هذا المضمار. فيرى البعض ان الفلسفة الاسلامية قد تبلورت بعد دخول الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي. بل يعتقد هؤلاء ان هذه الفلسفة حين دخولها الى عالم الاسلام أحدثت تغييرات لم تكن لصالح الفكر الاسلامي وانما في ضرره.

هذا لون من الرؤية ازاء الفلسفة الاسلامية. ولاريب في وجود العديد من الآراء والرؤى الاخرى. لكني اريد ان اتعرف على وجهة نظركم وأقف على رأيكم. فأنا أعلم أن لديكم رأياً خاصاً وتعتقدون أن هذه الفلسفة حينما دخلت الى العالم الاسلامي، لم تخلق حالة التبعية للفكر اليوناني. وانما أفاد

فلاسفتنا من هذه الفلسفة في ذات الوقت الذي حافظوا على استقلالهم الفلسفي.

حبذا لو سلطتم مزيداً من الضوء على هذا الأمر.

ج ـ لاريب في دخول الفلسفة اليونانية للعالم الاسلامي. ولربما كانت تلك ضرورة اقتضتها برهة زمانية معينة في ظرف معين. ففي بيت الحكمة المعروف، تمت ترجمة الآثار اليونانية الى اللغة العربية لاسيما آثار أرسطو وبعض الفلاسفة الآخرين. تُرجم بعض تلك الآثار من اليونانية الى العربية مباشرة، بينما ترجم البعض بصورة غير مباشرة، عن طريق اللغة السريانية.

اما عن قولكم بأن الفلسفة اليونانية أحدثت تغييرات في العالم الاسلامي، فمن الطبيعي ان تحدث مثل تلك التغييرات في أي عالم تدخله الفلسفة ويتعرف اهلها على الأفكار الفلسفية. اما سؤالكم: هل كانت تلك التغييرات في ضرر العالم الاسلامي ام لا؟ فأنا لا أعتقد انها أضرت بالعالم الاسلامي. فبما أن الفلسفة لون من التفكير بل تمثل أعمق ألوانه، وبما انها دراسة للحقائق، فلا اعتقد انها تنتهي بضرر أية أمة.

الاسلام لا يعارض أي تفكير قط، بل ويوصي دائماً بالتفكير في الامور والاشياء ودراسة مختلف القضايا. بل بودي أن أقول ايضاً: لماذا دخلت الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي؟ انني اريد ان أحسن استخدام هذا السؤال، فأقول: لماذا لم تدخل الفلسفة اليونانية آنذاك الى بعض البلدان والامم بينما دخلت الى العالم الاسلامي؟

والاجابة على هذا السؤال هي: لابد وأن تكون هناك ضرورة اقتضت مثل هذا الدخول. فلولا تلك الضرورة، ولولا توفر الأرضية الموائمة، لما تُرجمت الفلسفة اليونانية الى العربية ولما دخلت الى عالمنا الاسلامي. هذه الأرضية الموائمة، وفرتها التعاليم الاسلامية. وها هنا يتضح ان التعاليم الاسلامية لديها الاستعداد للتفلسف. فبمجرد أن جاء الاسلام، شاهدنا حدوث تحول في القرن الثالث الهجري.

كذلك حينما دخلت الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي، وانبرى الفلاسفة المسلمون للتفكير، لم يكونوا مقلدين لليونانيين، وانما تصرفوا في آثار افلاطون وأرسطو طبقاً لأجوائهم الفكرية وعقائدهم الدينية. وتفلسفوا على اساس مشاكلهم ومهدهم الثقافي الخاص. فأضافوا الكثير من الأشياء، وحذفوا الكثير من الاشياء، وغيروا الكثير من الأشياء. فأوجدوا نوعاً من الفلسفة هو عين ما ندعوه اليوم بالفلسفة الاسلامية.

لو راجعتم آثار ابن سينا أو ملا صدرا ـ الذي يعد من اعظم فلاسفة القرون المتأخرة ـ لوجدتموها تختلف عن آثار أرسطو كثيراً. فالكثير من الموضوعات التي أثارها ملا صدرا، لم تكن تدور في مخيلة أرسطو. فالكثير من التغييرات، قد أجريت على الفكر اليوناني خلال عشرة قرون.

اذن أنا لا أرى أي ضرر، ولا أعتقد بوجود ضرر في التفكير. ولا أعتقد ان التفكير ودراسة حقائق الأشياء امر ينتهي بضرر الأمم

والأديان بما فيها الامة الاسلامية والاسلام.

س ـ أنتم اكدتم على فكرة مهمة وقلتم بوجود أرضية ملائمة في المجتمع الاسلامي ساعدت على دخول الفلسفة واستيعابها من قبل المسلمين، بينما لم تهتم بهذه الفلسفة كثير من البلدان والامم الاخرى. وذكرتم بأن هذه الأرضية منبثقة من التفكير الاسلامي نفسه. ودفع هذا الأمر بالفلاسفة المسلمين الى طرح أسئلة اخرى.

وينبغي في الوقت نفسه الالتفات الى الأمر التالي وهو أن الفلاسفة المسلمين يختلفون عن المتكلمين، لأنهم حافظوا على استقلالهم الفلسفي من جهة وعلى ديانتهم من جهة اخرى. وأكدوا على امكانية التوفيق بين الفلسفة والدين. فليس الأمر بالشكل التالي: اذا كان لدى الفيلسوف استقلال، فلن يكون لديه دين. فلا يلزم ان يعمل الفيلسوف باسلوب المتكلم.

اذن حينما نلقي نظرة على تاريخ الفلسفة الاسلامية، نجد ان ابن سينا يمثل ذروة من الذرى المهمة في تفكيرنا. بل حتى تلك الميتافيزيقا التي يقدمها لا يمكن ان تقاس بها ميتافيزيقا افلاطون أو ارسطو. فالمباحث التي يطرحها في علم الوجود تختلف اختلافاً كبيراً عما طرحه افلاطون وأرسطو.

اذا كان الأمر كذلك، كيف ترون دور ابن سينا في هذا المضمار؟ فنحن في ذات الوقت الذي نرغب فيه في اقامة مقارنة بين ابن سينا وملا صدرا، لابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو طبيعة وحجم ما أفاده ملا صدرا من ابن سينا.

ج ـ أعتقد ان ابن سينا يعد أحد أعظم فلاسفة التاريخ البشري بأسره. وكان على علم بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة. ونجد في آثار ابن سينا موضعاً يصف فيه بضاعة افلاطون في العلم بأنها قليلة.

ولاريب في ان الذي يتحدث عن افلاطون بهذه الطريقة، لا يميل نحو التقليد قط، ولا يجد نفسه وجلاً امام الفلسفة اليونانية. فافلاطون الذي يصفه الفيلسوف الانجليزي «وايتهد» بأنه تلك الشخصية التي شُيد على افكارها تاريخ الفلسفة بأسره والذي يمتد الى ٢٥٠٠ عام، لا يبدو في نظر ابن سينا عظيماً قط.

ابن سينا يولي أهمية اكبر نحو أرسطو لأنه من أصحاب الاستدلال.

اذن فابن سينا لم يكن مقلداً لأحد قط ولم يتعامل مع المسائل والقضايا تعاملاً سطحياً.

لاريب في انه كان يطالع آثار اليونانيين وطالما كان يطرح الكثير من التساؤلات. انه كان يتفلسف في الاجابة على تلك التساؤلات. وأنا استخدم كلمة «التفلسف» باستمرار، اعتقاداً مني ان الفلسفة تفلسف.

سألني أحدهم يوماً انك تكثر من استخدام مفردة التفلسف. فالبعض يتصورون أن مفردة التفلسف ذات معنى سلبي، كما هو الحال في مفردة التكبر. والواقع هو انني حينما انطق بكلمة التفلسف، فلأنني أعتقد بأن الفلسفة تفلسف. فالفلسفة ليست علماً حاضراً ومعداً كي يتعلمه أحد. كما انها ليست مثل سائر العلوم بحيث نصبح على علم بها بمجرد تعلم المباحث.

الفلسفة ليست تعلم سلسلة من القواعد والنظريات، وانما ينبغي على المرء ان يتفلسف.

فالتفلسف يعني ان المرء يفكر في الأفكار، أي المهم لديه هو السؤال، وضرورة البحث عن اجابة على ذلك السؤال الأساسي. والسؤال الاساسي، يقع في اطار الوجود.

لابد أن أضيف هنا أيضاً بأن ابن سينا كان يتفلسف أيضاً، أي انه كان يثير السؤال الفلسفي مثل: ما هو المبدأ؟ ما هو المعاد؟ ما هي الخلقة؟ فهذه جميعاً اسئلة ماهوية، أي عن الماهية والهوية. وقد ظهرت فلسفة ابن سينا في اطار الاجابة على هذه التساؤلات وأمثالها.

س ـ بدأ بعد ابن سينا تيار يقوده الغزالي، عبّر عن مناهضته للفلسفة. البعض يتصور ان الغزالي متكلم مناهض للفلسفة. والبعض الآخر يتصور أن الغزالي فيلسوف ايضاً. لابد ان نقول: اذا اعتبرنا الغزالي مناهضاً للفلسفة فلابد ان نقول ـ وكما تفضلتم ـ بأنه من أهل التفلسف. فقد كانت لديه مسائل وتساؤلات، وكان يتصور انه لم يعثر في الفكر الفلسفي على اجابات لها.

بما ان الحديث عن التوفيق بين الدين والفلسفة بدأ قبل الغزالي على يد فلاسفة كبار مثل الكندي والفارابي، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: فهل يعارض معارضو الفلسفة، أصل الفلسفة ام انهم يرون ان العقل لا ينبغي له ان يدخل الى ساحة بعض المواضيع؟

نحن لدينا بعض المسائل والمواضيع التي تقع وراء العقل، والبعض

يتصور ان شخصيات كبرى كالغزالي تخالف العقل. فالغزالي نـفسه لديـه وجهان: وجه كلامي، ووجه فلسفي. فحينما يواجه القرآن بوجهه الكلامي يجد أن مفردة الخلق الواردة في القرآن لا تنسجم مع المفاهيم التي يـقدمها الفلاسفة بهذا الشأن. فبعض الآيات والروايات تـتحدث عـن الحـدوث الزماني للعالم بينما يعتقد بعض الفلاسفة بالقدم الزمـاني للـعالم. فـالغزالي حدثت له مشكلة مع الفلاسفة في مثل هذه الامور. اليس كذلك؟

ج ـ سبق ان قلت بأن الفلسفة حينما دخلت الى العالم الاسـلامي وظهر فلاسفة كبار مثل الفارابي وابن سينا، ظهر تغيير كبير في تفكير المسلمين. فأخذت بعض المسائل والقـضايا تـطرح بـطريقة اخـرى. وتصور بعض المفكرين المسلمين ان الأفكار الفلسفية لا تنسجم مـع الافكار الاسلامية، لا سيما اولئك الذين يتبعون مذهباً خاصاً، كما هو الحال عند الغزالي الذي يعد من أتباع المذهب الأشعري.

وفضلاً عن ذلك فـالغزالي يـعد مـن النـاحية السـياسية مـرتبطاً بالحكومة العباسية والبلاط السلجوقي. بل كان أحد الأركان المهمة في كيان نظامية بغداد التي كانت تعتبر مؤسسة تعليمية يراد منها ترسيخ دعائم العباسيين.

هذه العوامل صاغت من الغزالي شخصية متألمة، تحمل ألم الدين من جهة، كما كانت من أهل السياسة أيضاً.

الغزالي بهذه الروحية كان يخشى ان لا تنسجم بعض أفكـار ابـن سينا مع بعض التعاليم الاسلامية، لا سيما في جانبها الأخلاقي.

فبعد كتابته لكتاب «تهافت الفلاسفة»، كان يهدف الى احياء العلوم الاسلامية. وأخذ يردد ان دخول الفلسفة الى العالم الاسلامي عمل على نسيان العلوم الاسلامية الأصيلة. ولذلك سعى من خلال «تهافت الفلاسفة» الى الرد على تناقضات الفلاسفة، ومن خلال «احياء علوم الدين» الى احياء العلوم والمعارف الاسلامية.

ان كتاب «احياء علوم الدين» يركز على المسائل والقضايا الأخلاقية. فالغزالي يعتقد بأن الأخلاق التي وردت على العالم الاسلامي، ذات جانب ارسطي في الغالب، ولذلك كان يبحث عن الأخلاق الأصيلة.

الغزالي ـ وكما أشرتم الى ذلك ـ لا يعارض العقل. وقد الفت كتاباً يحمل عنوان «المنطق والمعرفة عند الغزالي»، أوضحت فيه بالتفصيل ان الغزالي عقلي رغم الضربات التي وجهها للفلسفة في العالم الاسلامي، ورغم كونه أشعري المسلك.

الغزالي يقول في كتاب «المستصفى»: العقل حاكم لا يُعزل قط. وأوضحتُ في ذلك الكتاب العوامل التي دفعت الغزالي كي يكون عقلياً: فالغزالي قد أُمر من قبل المدرسة النظامية بمناظرة المفكرين الشيعة الاسماعيليين، نظراً لما كانوا يشكلونه من خطورة على هذه المدرسة من خلال ما كانوا يتميزون به من قوة علمية وعسكرية

وحينما جابه الغزالي المفكرين الاسماعيليين أدرك انه لا يمتلك في مواجهتهم أية أداة محكمة وقوية. بينما هم يمتلكون عنصر الامامة

القوي، والعديد من المفكرين الفلاسفة كأبي يعقوب السجستاني، وحميد الكرماني.

رأى الغزالي انه لا يستطيع أمام هاتين الحربتين القويتين سوى الاستعانة بالعقل، واتخاذه مرشداً ودليلاً له في التصدي لهم.

لقد أخذ الغزالي بالعقل المنطقي، وبما انه كان يخالف أرسطو، أخذ يقول بأن المنطق ليس من صنع أرسطو، وانما هو وحي سماوي، مشدداً على وجود جذور المسائل المنطقية في الكتب السماوية كالتوراة، والانجيل والقرآن.

اذن فالألم الديني الذي كان عند الغزالي، وكذلك الدراسة والتدريس في المدرسة النظامية التي كانت رسالتها تنص على معارضة الفلاسفة، من بين العوامل التي دفعت الغزالي لحمل لواء المناوءة للفلاسفة. تدور معظم اشكالاته التي أثارها على الفلاسفة حول المحور التالي:

الفلاسفة لا يتحدثون وفق الموازين المنطقية. بينما يؤكد على الأمر التالي: انه يتحدث بالمنطق وعلى أساس الموازين المنطقية. أي انه يأخذ بالعقلانية.

وكما اشرتم الى الحدوث الزماني، تتحدث جميع الكتب السماوية كالتوراة والانجيل وظواهر الآيات القرآنية عن الحدوث الزماني، ولكن من الصعب على الفلاسفة الاعتراف بالحدوث الزماني للعالم، أي اعتبار الزمان حادثاً.

من المسائل التي كفّر الغزالي الفلاسفة بسببها، مسألة الحدوث

الزماني. لكننا سنرى من خلال استمرار البحث ان ملا صدرا قد اقترب من حل مسألة الحدوث الزماني بعد ألف عام من الغزالي.

س ـ لو أردنا مطالعة هذا المسار الاعتراضي لتوصلنا الى النتيجة التالية وهي ان هذه الاعتراضات والاختلافات ناشئة عن الفهم والادراك. فالفهم قد يكون سطحياً في موضع، وعميقاً في موضع آخر. فحينما يقف بعض المتكلمين في مواجهة الحكماء، يطرحون بحث ظواهر الشريعة كقولكم ان ظواهر الآيات والروايات تتحدث عن الحدوث الزماني للعالم.

فالفلاسفة ومن خلال الاستقلال الفكري الذي لديهم، لا يتخذون من الوحي أساساً لاستدلالاتهم، ورغم ذلك فالكثيرون منهم متدينون ومتعبدون. فهم يعترفون بالظواهر أيضاً ولكن الاختلاف يبرز في فهم وادراك هذه الظواهر، فماذا تقولون؟

ج ـ صحيح، فالاختلاف يبرز على صعيد فهم الظواهر. فالمتكلمون لا يخالفون العقل، وليس باستطاعتهم مخالفته أساساً. بل وليس بمقدور أي مسلم ان يخالف العقل حتى وان كان متعبداً بالظواهر ويجمد عليها، وذلك لأن العقل قد أشادت به الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث، بل وطالبت هذه الآيات والأحاديث باتباع العقل.

بعض الروايات تعبر عن العقل بالنبي الباطني، وتؤكد على وجود نبيين: نبي باطني هو العقل، ونبي ظاهري هو النبي والرسول الذي يبعثه الله تعالى. ولذلك لا أعتقد ان باستطاعة المسلم ـ مهما كان ـ معارضة العقل. ولكن هناك اختلاف في تفسير العقل.

معظمهم يفهمون العقل على انه العقل العملي. أضف الى ذلك ان معظم المتكلمين يستندون الى المشهورات والمسلمات، وهو أمر مرفوض من قبل الفيلسوف النقاد ومن لديه اعتقاد بالعقل الانتقادي الذي ينقد وينتقد به. فليس كل مشهور يرضى به العقل، فقد يثير العقل علامة استفهام حول المشهور.

اما قولكم بأن الفلاسفة يؤمنون بالوحي، فهذا صحيح غير ان الذي يجعلهم يختلفون عن المتكلمين هو ان الفيلسوف ومع ايمانه بالوحي لكنه يستطيع ان يتساءل: ما هي حقيقة الوحي؟ ما هو هذا الوحي الذي اؤمن به؟ ما طبيعته؟ كيف يهبط على الأنبياء؟ ما هو محتواه؟ هذه جملة من التساؤلات بمقدور الفيلسوف أن يطرحها. ويبدأ الاختلاف بين المتكلم والفيلسوف من هذا الأمر بالذات. فالمتكلم لا يسأل عن الوحي، بل يؤمن بالوحي، ويعمل بالظواهر.

س ـ معارضة الغزالي للفلسفة، تركت تأثيراً كبيراً على العالم الاسلامي لا سيما غربه، لكنها لم تستطع ان تستأصل الفلسفة. ألا يدل هذا على ان الفكر الفلسفي اقوى من ان تستطيع انتقادات شخصيات كالغزالي ان تقضي عليه؟ والأمر الآخر هو ظهور شخصيات اخرى بعد الغزالي مثل ابن رشد الذي يعد من ناقدي الغزالي، لكنه يطالب بالعودة الى أرسطو وينتقد ابن سينا لأنه لم يأخذ بمبادئ أرسطو جميعاً. بل انه يعتقد ان بالامكان معارضة الغزالي من جهة والدفاع عن الدين من جهة اخرى بواسطة انتهاج التفكير الأرسطي. ولذلك لديه آثار في التوفيق بين الدين والفلسفة. ياحبذا لو

تحدثتم لنا عن مكانة ابن رشد، وسلطتم الضوء على هذه الفكرة!

ج ـ بشأن قولكم ان الفلسفة في العالم الاسلامي أقوى من ان تنال منها انتقادات الغزالي وضرباته، لابد أن أقول بأنها قد نالت منها، لكنها كانت قوية في العالم الاسلامي ولحسن الحظ ولكن لا يمكن القول بأنها ظلت على قوتها في جميع العصور، ولا يمكن تجاهل الضربات التي وجهها الغزالي للفكر الفلسفي قط.

س ـ لكنها لم تستأصلها، اليس كذلك؟

ج ـ نعم لم تستأصلها. لكنها استأصلتها في بعض الأماكن. ان ضربات الغزالي وانتقاداته كانت مؤثرة على الكيان الفلسفي لعدة عوامل منها ان الحكومة وسياستها كانت تؤيد الغزالي وتدعمه، كذلك كانت الأرضية مناسبة، سيما وأنه راهن على المشاعر الدينية. أضف الى ذلك أيضاً قوة قلم الغزالي واسلوبه في التأشير على النقاط الحساسة.

ينبغي ان أقول بأن كتاب الغزالي، استأصل الفلسفة من بعض البلدان والأقاليم الاسلامية الى الأبد. فبعض البلاد الاسلامية تحولت الى صحراء قاحلة من حيث الفكر الفلسفي، أي ان شجرة الفلسفة لم تنبت فيها حتى يومنا هذا.

س ـ ألا ترون وجود عوامل اخرى؟

ج ـ لا، لا توجد. طبعاً الأرضية ليست مساعدة كثيراً في مثل هذه البلدان. ونظراً لعدم وجود مثل هذه الأرضية المساعدة كانت ضربات

الغزالي مؤثرة عليها.

ضربات الغزالي كانت ذات تأثير على ايران أيضاً، ولكن الأرضية الفلسفية كانت مساعدة في ايران اكثر من أي بلد آخر. طبعاً الفلسفة ضعفت في بعض الفترات لكنها لم تُستأصل. كما كانت قوية جداً في فترات اخرى. ولازال مصباح الفلسفة متوهجاً الى حد ما ايضاً.

طالما قلتُ في محاضراتي وكتاباتي بأن كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، أحد اكثر الكتب تأثيراً في العالم الاسلامي. ومن الطبيعي ان اولئك الذين يتميزون بالفكر السطحي والمعارضين للفلسفة، يعتبرون هذا التأثير ايجابياً، غير أن عليّ القول بأنه ألحق ضرراً كبيراً الى درجة انه استأصل جذور التفكير في بعض مناطق العالم الاسلامي.

اذن لا يمكن الاستخفاف بالهجوم الذي شنّه الغزالي على الفلسفة. وقد كان له الكثير من الاتباع والأنصار والذين لازالوا يحملون فكره ويروجون له.

اما فيما يتعلق بالشق الثاني من سؤالكم، فأنتم تعتبرون «ابن رشد» شارحاً، ولربما اتفق معكم في ذلك بنسبة ٩٠٪ لا ١٠٠٪.

ومع ذلك ينبغي القول بأنه فيلسوف. صحيح انه شارح لأرسطو، ولكن كان لديه استقلال فكري ومباحث مستقلة كالكتاب الذي كتبه في التوفيق بين الدين والفلسفة.

وقد كشف ابن رشد في الواقع عن آرائه واستدلالاته، لكنه كان يميل الى أرسطو أكثر من أي فيلسوف آخر، ويعتبره العقل الكامل.

ابن سينا لا يعتبر أرسطو عقلاً كاملاً ويرى نفسه أكمل منه. وأنا اعتقد انه اذا لم يكن ابن سينا أرفع شأناً من أرسطو فانه ليس أدنى شأناً منه. والتفاوت بين ابن رشد وابن سينا، تفاوت بين ذوقين. فلا يمكن ان نقول بأن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً، انما هناك اختلاف بين الاثنين في الذوق والسليقة، وليس في السلوك.

الكثير من الآراء التي أبداها ابن سينا، لم تحظ برضا ابن رشد. فابن رشد ضرب عصفورين بحجر واحد وذلك في كتابه «تهافت التهافت» الذي يبدو انه ردّ على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». أي انه استهدف في هذا الكتاب ليس الغزالي فحسب، وانما ابن سينا ايضاً. ولربما مؤاخذاته على ابن سينا تفوق مؤاخذاته على الغزالي. أي انه كشف فيه عن استيائه من ابن سينا لأنه لم يكن وفياً لأرسطو.

ابن رشد يعتقد ان عدم وفاء ابن سينا لأرسطو منبثق من عدم ادراكه لكلمات أرسطو وأفكاره، لكنه لم يلتفت الى الأمر التالي وهو ان ابن سينا لم يكن وفياً لأرسطو عن عمد وليس لأنه لم يدرك كلماته. أي انه كان لديه كلام أسمى من كلام أرسطو أو انه لم يستسغ كلمات ارسطو.

كتاب «تهافت التهافت»، كتاب ذو وجهين: كتاب في الرد على الغزالي، والرد على ابن سينا. ورغم ذلك فهو كتاب رائع ويستحق الدراسة.

س ـ شخصية مثل ابن رشد، حينما تعود الى آراء أرسطو، لا يُنظَر الى

أفكارها بجد في العالم الاسلامي. ولذلك نلاحظ احتفاظ الفلاسفة الذين أتوا من بعده باستقلالهم الفلسفي، أي انهم ليسوا ارسطيين محضين. وانما استمروا في ذات الطريق التي شقها الفارابي وابن سينا.

السؤال الآخر الذي لابد من طرحه هنا هو: كيف كانت نظرة صدر المتألهين (ملا صدرا) للغزالي؟

ج ـ الموقف الذي وقفه صدر المتألهين ازاء الغزالي، موقف مزدوج. فتارة نراه يشيد به ويعبّر عنه بأبي حامد أو أبي حامد الغزالي، وينقل كلماته ويلقي الضوء عليها. وتارة نراه مستاء منه، ولا يتردد عن النيل منه ويصفه بأنه من أصحاب القيل والقال. ويمكن ملاحظة هذا الموقف المزدوج أزاء الغزالي في جميع آثار ملا صدرا.

فتلك الكلمات الغزالية التي حظيت برضا ملا صدرا وانتزعت امتداحه، هي الكلمات التي تقرّب الغزالي من العرفان. فالغزالي قد وضع قدمه في طريق العرفان والتصوف في آخر حياته فأطلق حينذاك بعض الكلمات التي نالت امتداح ملا صدرا.

وليس صدر المتألهين هو الوحيد الذي أثنى على كلمات الغزالي هذه، وانما نقل عنه ابن العربي بعض تلك الكلمات في «الفتوحات المكية» بحيث يُشم خلال ذلك النقل رائحة المدح أيضاً.

وهناك بعض الموارد التي يدعوه صدر المتألهين فيها بأنه من أصحاب القيل والقال، وهي الموارد التي يدخل فيها الى المباحث الفلسفية ويستدل ضد بعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا.

فيعتبر صدر المتألهين آراءه في هذه الأحوال ضعيفة وفكره قاصراً، وكلماته قيلاً وقالاً.

وحينما يدخل الغزالي الى المسائل العرفانية، يبدو طافحاً بالألم والمعاناة. فقد كتب على نفسه التشرد على مدى عشر سنوات، ويدير ظهره لكل مقام ومنصب، ثم ينزوي في فلسطين ومكة وعند تربة الخليل، ثم يقول بأنه رأى في نفسه نوراً فاهتدى به. ولذلك فالكلمات التي يقولها في تلك الفترة، لابد وأن تكون مصحوبة بمعرفة باطنية وشهودية. ولكن حينما يلقي بنفسه في ميدان البحث الاستدلالي والعقلي، يصفه ملا صدرا بأنه من أصحاب القيل والقال.

ـ اذن فرجل مثل ملا صدرا والذي يُعد فيلسوفاً منصفاً، عبّر عن معارضته لبعض آراء الغزالي بدون ان يحاول نفيه تماماً. ولا ريب في ان أفكار الغزالي العرفانية حظيت باهتمام المفكرين والفضلاء، لكنهم أبدوا مخالفتهم لأفكاره الفلسفية.

(٢)

فلسفة ملا صدرا و آراؤه المستحدثة

س ـ ما هو مدى تأثير أساتذة ملا صدرا كالميرداماد، على ملا صدرا؟ ولماذا نلاحظ في آثاره ورسائله كل هذه الأهمية والاحترام الذي يوليه للميرداماد؟ حينما نرجع الى المباني الفكرية للميرداماد نجده يقول باصالة الماهية، فهل علاقة ملا صدرا به لا تخرج عن اطار علاقة الاستاذ بالطالب أم هناك مشتركات بين أفكارهما أملت عليه أن يولي هذا الاحترام لاستاذه؟

ج ـ من الطبيعي ان يؤثر كل استاذ على شخصية تلميذه. فالاستاذ يقدح الزناد فيشعل شمع وجود التلميذ. وشمع وجود صدر المتألهين اشتعل بالزناد الذي قدحه الميرداماد. وكان صدر المتألهين يحترم استاذه الميرداماد وسائر أساتذته كالشيخ البهائي احتراماً كبيراً، لكنه كان يعتبر الشيخ البهائي استاذه في العلوم النقلية، والميرداماد استاذه في

العلوم العقلية.

على أية حال من الطبيعي ان يقع التلميذ تحت تأثير استاذه عاطفياً، ويندفع لاحترامه والثناء عليه. والشخصية العظيمة التي كانت لدى الميرداماد ـ لاسيما ما امتاز به من نبوغ ـ حظيت باهتمام ملا صدرا. هذا فضلاً عن المشتركات التي كانت قائمة بين هاتين الشخصيتين، والتي من أهمها اهتمام الميرداماد بأهل البيت (ع).

وأعتقد ان الفلسفة أخذت تنزع نحو روايات أهل البيت (ع) منذ زمان الميرداماد بشكل خاص، ثم أدام صدر المتألهين هذا الاتجاه، حيث يمكن ملاحظة ذلك بصورة واضحة في كتابه «شرح اصول الكافي».

اذن هذا التوجه نحو الروايات الشيعية، يُعد من المشتركات بين هاتين الشخصيتين. لكننا لا نلاحظ أي اشتراك بينهما في جميع المسائل الفلسفية. فقد ابتعد ملا صدرا فكرياً عن استاذه الميرداماد. فالميرداماد وكما نعلم متعصب جداً في القول باصالة الماهية. فنحن نعرفه باصالة الماهية والحدوث الدهري.

المفكرون المسلمون وعلى مدى التاريخ اما يقولون بالحدوث الذاتي للعالم، أو يقولون كالمتكلمين بالحدوث الزماني. والميرداماد الذي كان متكلماً ومتشرعاً وفيلسوفاً لم يبق عند حدّ الفلاسفة المشائين، فطرح مسألة الحدوث الدهري.

الحدوث الدهري ليس من نوع الحدوث الذاتي ولا من نوع

الحدوث الزماني، ويُعد فكرة جديدة ابتدعها الميرداماد.

ملا صدرا ومع كل الاحترام والوفاء الذي كان يوليه لاستاذه، صمت ازاء هذه الفكرة ولم يتخذ أي موقف اعتقاداً منه ان الحدوث الدهري لا يضيف شيئاً الى الحدوث الذاتي. وقد أراد من خلال صمته ان يكشف عن عدم أخذه بهذه الفكرة.

صحيح ان صدر المتألهين كان تلميذ الميرداماد في الفلسفة، لكن التبحر الذي كان لديه في الفلسفة يفوق ما كان لدى استاذه بكثير. فالقول باصالة الوجود ليس أمراً قليلاً.

اي ما أن قال صدر المتألهين باصالة الوجود ورفض اصالة الماهية، ظهرت تغييرات في افكاره ورؤاه، لأن الكثير من المسائل الاخرى تترتب على هذه المسألة بالذات. وبذلك أخذ طريقة يختلف عن طريق استاذه.

س ـ ملا صدرا لديه الكثير من الأفكار الجديدة والتي بعثت في مجملها على اعتباره فيلسوفاً مؤسساً. ومن اهم هذه الأفكار فكرة اصالة الوجود التي يقوم عليها نظامه الفكري بأسره. كما لديه مباحث مهمة اخرى في مجال اتحاد العاقل والمعقول، والحركة الجوهرية، والمعاد الجسماني، وغيرها. فهل لديكم ما تتحدثون به عن أفكاره المستحدثة هذه؟

ج ـ الموارد التي ذكرتموها، تُعد من ابداعاته ومسائله المستحدثة، وبمقدور كل مبحث من هذه المباحث ان يكون مبدأ لكثير من المسائل الجديدة الاخرى. والمسائل المترتبة على القول باصالة الوجود، ليست

قليلة.

كذلك نظرية الحركة الجوهرية ليست مسألة هينة. صحيح ان جذور الحركة الجوهرية واصالة الوجود يمكن ملاحظتها في آثار الفلاسفة الذين سبقوه، لكنها لم تكن بالطريقة التي عرضها صدر المتألهين وبرهن عليها.

في كتاب «المشاعر» اورد ثمانية براهين وثمانية شواهد لاثبات اصالة الوجود، لكنه لم يطلق على هذه الشواهد اسم برهان. وقلّص هادي السبزواري هذه الشواهد الى ستة.

صدر المتألهين كانت لديه احاطة لا نظير لها بالحركات الفكرية الأشعرية، والمعتزلية، والاشراقية، والمشائية، وأولى اهتماماً جيداً نحو المعضلات التي كان يعاني منها الفلاسفة المسلمون.

من تلك المعضلات، معضلة حدوث العالم. فأغلب الأديان تذهب الى حدوث العالم وترى هذا الأمر من البديهيات. اما ملا صدرا، سعى ضمن حفظه لظاهر الشريعة، لجعل هذه المسائل الدينية معقولة وعقلانية. فاستطاع من خلال مبدأ الحركة الجوهرية البرهنة على الحدوث الزماني للعالم. أي انه برهن عقلياً على هذا الحدوث، وليس بالاسلوب المعتزلي أو الأشعري.

المسألة الاخرى التي كانت مهمة عند صدر المتألهين، ولم يظهر لها حل صائب حتى أيامه من قبل أرباب الأديان والمفكرين الدينيين، هي مسألة نفس الانسان. فجميع المفكرين الدينيين ـ حتى غير المسلمين ـ

الذين سبقوه، كانوا يتصورون النفس روحانية الحدوث.

قبل ملا صدرا كانوا يعتقدون ان النفس جوهر مجرد روحاني، يصبح قادراً على التكلم بعد استقرار الانسان في الرحم واستعداده لالقاء الصورة البدنية. فالنفس نفحة رحمانية من عالم الملكوت، متعلقة بالبدن ومركبة معه. فيظهر الانسان من هذا الموجود المادي والمجرد.

الفارابي، وابن سينا، والسهروردي، والميرداماد، ومتكلمو الأديان الاخرى، لديهم نفس هذه الفكرة ايضاً.

صدر المتألهين كان يعلم جيداً ان هذه الفكرة تواجه مشكلة عقلية، حيث لابد من طرح السؤال التالي: كيف يمكن للنفس المجردة الروحانية أن تتركب مع البدن المادي؟ فكيف يمكن ان يتم التركيب ما بين أمرين أحدهما مادي والثاني مجرد؟

والمشكلة الاخرى التي كانت قائمة أمام صدر المتألهين هي صلوح الحالة في الأمر المجرد. فما هو صلوح الحالة؟ أي كيف يمكن أن تظهر للأمر المجرد حالة متعلقة بالبدن العنصري المادي؟

بتعبير آخر: كيف يمكن للأمر المجرد أن يترك عالم قدسيته ويأتي الى عالم التراب؟

هذه المسألة، لم تكن مقبولة عقلياً من قبل ملا صدرا، كما لم تكن مقبولة عند نصير الدين الطوسي أيضاً.

صدر المتألهين وعلى ضوء الأصول التي شيّدها في فلسفته، توصل الى الأمر التالي وهو أن النفس لم تكن مجردة في بداية خلقها، أي انها لم

تكن روحانية الحدوث. فهو يعتقد ان النفس جسمانية في بادئ الأمر، اعتماداً على مبدأ الحركة الجوهرية ومبدأ اصالة الوجود. أي ان النفس لم تتعلق بالبدن أساساً. ما لديها في بادئ الوجود هو الحركة في البدن. أي التقلب من النطفة الى الجنين ثم الظهور في صورة الانسان. هذا عبارة عن تكامل في جوهر المادة. وتبلغ هذه الحركة مرحلة من الروحانية بفضل التطور والتكامل.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان حركة صدر المتألهين الجوهرية تختلف عن الحركات المادية والميكانيكية، وعن الحركات التي يُشار اليها في الفيزياء، وكذلك عما هو موجود في سائر المذاهب.

فالحركة الجوهرية تأخذ الطابع الاشتدادي وليست على شكل خلع بعد لبس، أي ليست ان المادة الأولية أو الهيولى الاولى تفتقد صورة ما ثم تحل محلها صورة اخرى، وانما تشتد هذه الصورة، أي تكون في شكل صورة فوق صورة، وتكامل بعد تكامل. ويكون هذا التكامل طولياً وعروجياً، أي يسير من التجسم الى التروح. وهذه هي اولى مراتب الدخول الى عالم الروحانية.

طبعاً هذا الاستعداد، موجود في جسم الانسان فقط، ولا يوجد في كل جسم. أي ان جسم الانسان هو الجسم الوحيد الذي يتحرك نحو التروح. فجميع العالم في حالة حركة، ولكن من اجل بلوغ مقام التروح لابد من عبور مسير جسم الانسان. فالتراب من حيث هو تراب لا يصبح روحانياً قط، والجماد كجماد لا يتروح قط. ولو قُدّر له ان

يتكامل، فلابد ان يجتاز ذلك التكامل مسير الانسانية.

تتحقق اولى مراحل تروح الانسان حينما ينال الانسان اولى مراحل الادراك. أي أن طليعة نضج الشعور في الانسان تبدأ من الشعور الحسي. أي انها تسير من عالم الحس الى عالم الخيال، ومن عالم الخيال الى عالم الوهم، ومن عالم الوهم الى عالم العقل. وعالم العقل هو العالم الهيولاني المتعدد.

في مرحلة العقل الهيولاني يوجد استعداد العقلانية. أي لا يزال العقل غير موجود بعد ولكن بمقدوره ان يكون عقلانياً. أي ان الشعور يبلغ مرحلة يأخذ فيها بادراك المسائل البديهية تدريجياً. فيعرف مثلاً ان الكل أكبر من الجزء. ثم يزداد هذا التكامل حتى يبلغ المرحلة العقلية، ثم يصل الى مرحلة العقل المستفاد، ثم يتصل بالعقل الفعال. وهذا هو التروح.

التروح ذو درجات ومراتب أيضاً. فتبدأ روحانية الانسان من مرحلة الحس، وربما لا تصل الى الروحانية وتبق في البداية. أي ان عالم الحس يمثل المدخل الى الروحانية.

على أساس وجهة النظر هذه يحل ملا صدرا المعضل الأول الذي هو عبارة عن تركيب المجرد مع المادي. فهذا التركيب اتحادي. أي ان الانسان كل واحد، فليس الأمر ان تتحد الروحانية مع الجسمانية فينتج الانسان من هذا التركيب، انها وحدة اعتبارية.

اما في التركيب الاتحادي، فالموجود الأول جسماني. وهذه الجسمانية

تتكامل حتى تصل الى الروحانية. ولذلك يؤكد ملا صدرا على ان النفس ليست روحانية الحدوث. أي انها لا تدخل الى هذا العالم في حالة روحانية، وانما هي ذلك الجسم الذي يصل الى مقام الروح عن طريق التكامل. ولذلك يعبّر عنها بجسمانية الحدوث. أي انها جسمانية في حدوثها. وأنا اعتبر نظرية صدر المتألهين هذه، أرقى نظرية قيلت في النفس الناطقة الى اليوم.

ملا صدرا ومن خلال وقوفه الكامل على المشاكل والمعضلات العقائدية الفلسفية التي سبقته، توصل الى النتيجة التالية وهي ان طريق حل مسألة النفس واتحادها بالبدن، حقيقة واضحة، لكنها حقيقة تبدأ مراحلها من الجسمانية. ثم يصل ذلك التكامل الجسماني الى مقام الروحانية، ثم يصبح روحانياً محضاً.

طبعاً هناك بعض المؤاخذات على الجسم في هذا العالم. فحينما يصبح الجسم تراباً وينعدم، فان روحانيته تبقى. فهو وخلافاً للفلاسفة السابقين، لا يرى اقتصار التجرد على عالم العقل فقط.

ملا صدرا يعتبر حتى الادراك الحسي والخيالي مجرداً أيضاً، ويرى دخول مرحلة الشهود والادراك دخولاً لعالم الروح. فالروح هي الشيء الذي ليس جسمانياً. والادراك في النوع الشهودي غير مرتبط بالجسم والجسمانية، وليست لديه خاصية العنصر والمادة. ولذلك يُعد أهم ابداعات صدر المتألهين الفلسفية. طبعاً هذا المبدأ على اتصال بسائر مبادئ ملا صدرا أيضاً مثل الحركة في الجوهر واصالة الوجود.

س ـ هناك عنصر مهم في تفكير ملا صدرا وهو أنه حينما يطرح تلك المباني والأُسس، يلتزم بلوازمها ايضاً. والملاحظة المهمة التي أشرتم اليها ضمن هذا الاطار هي ان ملا صدرا توصل الى نتائج مهمة من خلال استخدام اصوله. يقال في بعض الفلسفات الوجودية بأن كل فرد عبارة عن نوع. غير أن ملا صدرا سبقها في طرح هذه الفكرة. ولكن لم يستطع أي أحد من الفلاسفة الوجوديين تبيان اصول ومباني هذه الفكرة.

حينما يبحث ملا صدرا مباحث من قبيل اتحاد العاقل والمعقول، والحركة الجوهرية وارتباطها بالنفس الناطقة، يمكنه اثبات ان كل فرد، نوع. ولكن العديد من هذه الفلسفات لم تثبت ذلك نظراً لأنها لم تلتفت الى هذه الاصول الماوراء طبيعية. وهذا الأمر يكشف عن غنى الفلسفة الصدرائية، ويؤكد على ضرورة الاهتمام بهذه الفلسفة، فما هو رأيكم في ذلك.

ج ـ بما أن العالم، عالم الحجاب، فليس واضحاً ان كل فرد هو نوع. ورغم ذلك يرى صدر المتألهين ان كل فرد هو نوع. غير أنّه طرح ذلك في مرتبة عالية جداً.

ومن هذا المنظار يمكن النظر الى الانسان، غير ان الأمر يترتب في نهاية المطاف على اصل اتحاد العاقل والمعقول والتكامل الجوهري، لأن صدر المتألهين يعتقد بأن الانسان هو عين ذلك الشيء الذي يدركه، ونفس ذلك الشيء الذي يفكر فيه. فأنت ذلك الذي تفكر، أو انك لست سوى الفكر لا غير.

هذه الفكرة وردت في كلمات القدماء على شكل شعر وتمثيل، غير

ان صدر المتألهين قد برهن عليها.

اذن فالانسان، من جنس الأفكار، ومتحد مع أفكاره. وعليه لو افترضنا انقشاع حجاب الطبيعة، فالأفكار تبقى على حالها. فهوية الانسان هي أفكاره، سواء كانت أفكار خيرة أو شريرة. فحقيقة كل انسان هي فردانية كل أحد. وتشخص كل شخص، يعتمد على أفكاره.

فبأي شيء يتشخص الفرد؟ بسلوكه وعمله. والسلوك والعمل نتاج فكري. فأنت تقول لكل فرد بشخصية. فشخصية ذلك الشخص هو ذلك السلوك الذي يظهر عليه. والسلوك، من افرازات الفكر. وعليه تتمثل شخصية الانسان في فكره.

من جانب آخر، الأفكار ليست واحدة، فالناس لا يفكرون بطريقة واحدة. لذلك لو أُزيح حجاب الطبيعة عن كل فرد، لظهر الانسان في صورة الفكر.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق هي ان الناس يختلفون فيما بينهم اختلافاً جوهرياً، ولكن متى يظهر ذلك؟ بعد ان يُزاح حجاب الطبيعة وتُفتح عين ملكوت الانسان، سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر.

انتم تعلمون ان عالم الملكوت موجود الآن في هذا العالم ايضاً، ويكفي ان تكون للمرء رؤية ملكوتية كي يشاهده. فالذين ينظرون للأشياء بعين ملكوتية، ينظرون الى ناسوت الأشياء وحقيقتها، وليس الى جسمانيتها. فهم يرون منذ الآن الافراد، مختلفين في حقائقهم.

والحقيقة هي ان الروايات والأحاديث تؤيد نظرية صدر المتألهين هذه. فورد في بعضها ان الناس يحشرون في يوم القيامة بصور مختلفة. وورد في بعضها أيضاً ان بعض أرباب الشهود الذين ينظرون الى العالم بعين ملكوتية كابراهيم (ع) أو سائر الأولياء، يرون باطن الأمور. كما انهم لا يرون الافراد، حتى في هذا العالم، في صورة واحدة، وانما في صورة حقائق مختلفة. هذه المسألة، احدى المسائل المهمة في فلسفة ملا صدرا والتي أخذت الطابع البرهاني في هذه الفلسفة.

س ـ نحن نعلم ان صدر المتألهين يرى ان كمال القوة النظرية أهم من القوة العملية. وانتم قد بحثتم على صعيد الفكر، وعزوتم الاختلاف بين الناس الى الاختلاف في الفكر، ولهذا السبب اولى ملا صدرا اهتماماً نحو تهذيب النفس. حبذا لو تحدثتم لنا عن دور العمل في تكامل الانسان، بتعبير آخر: كيف هي العلاقة بين النظر والعمل في فكر ملا صدرا؟

ج ـ هناك تأثير متبادل بين العمل والنظر. فمما لاريب فيه ان الكثير من أعمالنا وسلوكياتنا متمخضة عن أفكارنا. فنفس الانسان تعمل وتسلك كما تفكر. وعليه يُعد العمل افرازاً للفكر. أي بما انه يفكر هكذا فهو يعمل هكذا.

من جانب آخر العمل نفسه مؤثر في الفكر ايضاً. أي ان الانسان حينما يكرر بعض الأعمال، تتحول تلك الاعمال الى ملكة وحالة روحية، اذا كان ذلك التكرار بصورة ممارسة.

من أجل ان نفهم هذه الفكرة كما ينبغي نستعين بالمثال التالي:

الأفراد الذين يؤدون أعمالهم عن ملكة، يؤدون تلك الأعمال بسهولة ودون أية صعوبة، مثل كاتب الطابعة، وسائق السيارة. اما حينما لا يؤدون أعمالهم عن ملكة ولم تتحول تلك الأعمال عندهم الى ممارسة، فمن الصعوبة عليهم تأدية تلك الأعمال.

فالعمل حينما يتحول الى ملكة وممارسة، يؤدي الى ظهور روحية أو نفسية خاصة. وعليه يؤثر تكرار الأعمال على فكر المرء وروحانيته، أي انه يقلب الروح. فالعمل ـ أي عمل ومهما كان صغيراً ـ يترك أثراً على فكر الانسان. ولا ريب في ان تكرار هذا العمل يؤدي الى تعاظم ذلك الأثر.

عالم الآخرة من وجهة نظر صدر المتألهين، عالم معرفة ايضاً.

ان مقامات الانسان متأثرة بمقامات المعرفة سواء في انكشاف الحجاب في يوم الجزاء أو في عالم الآخرة. بل ان تباين الناس في مقامات الجنة ودرجاتها متأثر بتباين مقاماتهم المعرفية. فحقيقة الانسان هي الفكر، وبما أن الأفكار مختلفة، فالناس مختلفون فيما بينهم ايضاً.

س ـ بل انه يقول في موضع ما باتحاد النظر والعمل في أعلى درجات الكمال.

ج ـ طبعاً يتحول العمل الى معرفة، سيما وأن العمل عرض. فحينما تأخذ هذا القدح وتضعه هنا، تكون قد قمت بعمل. فنقل القدح من هناك الى هنا، ليس الشيء الذي يبقى. فالعمل في الفلسفة عبارة عن

عرض، ولا يمكن ان يبقى. بينما يبقى أثره، أي ان العمل يتحول الى نظر. والعمل مقدمة المعرفة.

وأنا اعتقد ان الآية الكريمة ﴿وما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون﴾ تشير الى هذا الأمر، ولا ينبغي تأويلها كما يفعل البعض. فالكثير من العرفاء والحكماء يفسرون «ليعبدون» بـ «ليعرفون»، في حين ان العبادة والمعرفة شيئان. فالعبادة اذا لم تكن مقترنة بالمعرفة، لا تُعد عبادة. فهل العبادة، عبادة بدون معرفة؟ فالمعرفة هي روح العبادة.

س ـ حينما تُبحث فلسفة ملا صدرا، يقال ان ملا صدرا مفكر استطاع ان يجمع العديد من النحل الفكرية في العالم الاسلامي، وأفلح في التوفيق بين المشاء، والاشراق، والكلام، والعرفان، والقرآن والأحاديث، وطرح بالتالي نظاماً فكرياً مميزاً. ولكن البعض يطلق على هذا العمل اسم «الالتقاط»، بينما يصفه آخرون بالتركيب. فهل يمكن معرفة حصة كل واحد من هذه الأنظمة الفكرية في أفكار ملا صدرا؟

ج ـ مثلما تعلمون كانت لدى صدر المتألهين احاطة بمختلف الأنظمة الفكرية في العالم الاسلامي، وأفاد من جميع هذه التيارات. غير ان الافادة منها لا تعني انه ركّبها جميعاً وضمّ بعضها الى البعض الآخر في نظامه الفكري، أو انه جمع الأفكار الأشعرية والاعتزالية، والمشائية، والاشراقية، والعرفانية، بعضها الى جانب البعض الآخر، ثم اخرج منها جميعاً فلسفته. ليس الأمر هكذا قط. بل انه أوجد نظاماً فكرياً خاصاً من خلال ما لديه من معرفة واحاطة بمختلف الاتجاهات والتيارات

الفكرية وحتى بالأحاديث والروايات، بحيث تلاحظ هناك وحدة مهيمنة على هذا النظام. أي انه اسس اصولاً خاصة في فلسفته، ثم تفلسف على أساس هذه الاصول، دون ان يركز على نظام فكري خاص.

ملا صدرا حينما يعبِّر عن رأي ما، يكشف عن الجوانب الكلامية، والفلسفية، والعرفانية، وليس انه يجمع بينها جميعاً.

ولو شئنا تشبيه ملا صدرا بفيلسوف غربي، فليس جزافاً ان نشبهه بهيغل. في النظام الفلسفي الذي شيده هيغل نلاحظه ملماً بالتيارات الفكرية الغربية كافة، إلّا انه لم يجمع بين هذه التيارات الفكرية. وانما استطاع ان يؤسس اصولاً على ضوء ذلك الالمام الذي لديه.

وكانت لصدر المتألهين، حالة مماثلة أيضاً. فعلى ضوء الاصول الفكرية المشهورة في آثاره، طرح حكمته المتعالية. وتصاعدت الأصوات المخالفة لهذه الحكمة، وانبرى العديد من المفكرين الذين أتوا من بعده الى معارضته، اعتقاداً منهم أن الحكمة المتعالية ليست سوى تلفيق وتركيب، واصفين أفكاره بأنها غير قادرة على صياغة نظام فكري.

هؤلاء يتصورون انه لا يمكن تشييد نظام فكري من خلال التوفيق بين المشاء، والاشراق، والعرفان والكلام. ولازال هؤلاء المخالفون الى يومنا هذا. لكنني أعتقد ان لملا صدرا مثل هذه القابلية والاستطاعة. ولو أنعم أحد النظر في آرائه ودرسها بعمق لأدرك ان الحكمة المتعالية

نظام مؤسس على اصول واضحة ظل وفياً لها حتى آخر حياته.

ويُعد أصل التشكيك في مراحل الوجود، من الاصول المهمة في فلسفة ملا صدرا. ولابد من القول أيضاً بأن ثمة تشكيكاً حتى في تفلسف ملا صدرا، بحيث يبدأ من موضع معين ويطوي سلسلة من المراتب متصاعداً الى الأعلى. أي يمكن ملاحظة التشكيك حتى في النظام المعرفي عند ملا صدرا. فمثلما يقول بنوع من التشكيك في الوجود ويتحدث عن مراتب في سلسلة الوجود، يقول أيضاً بسلسلة مراتب لنوع فكره. فهو يبدأ من نقطة ما ثم تتدرج المراتب بدءاً بتلك النقطة، متصاعدة باتجاه الدرجات الأعلى فالأعلى.

ولا أستبعد أن يكون هذا هو السبب في تسمية حكمته بالحكمة المتعالية.

فعلى سبيل المثال تناول ملا صدرا موضوع «العلية» في بادئ الأمر بالطريقة التي يفهمها الحكماء والمتكلمون، ثم أخذ يتصاعد في طرح هذا الموضوع الى ان تحولت مسألة «العلية» الى نوع من التشؤن. ويمكن ان يُدعى هذا نوعاً من التعالي في فكر ملا صدرا وموضوعه. فلا يمكن عدّه تلفيقاً.

س ـ أشرتم في موضع ما الى شيخ الاشراق وقلتم انه جمع بين الحكمة المشائية والحكمة الاشراقية وأقام لوناً من الوحدة. فلو أخذنا المراتب التشكيكية في نظام صدر المتألهين المعرفي بنظر الاعتبار، فهل نعتبر اشراق شيخ الاشراق مرتبة أقل؟ نحن نعلم ان ملا صدر وحّد بين مختلف المذاهب،

كما كان يتعامل مع مسألة الشهود والبرهان. وسبق ان ذكرتم بأن شيخ الاشراق كان يدرك الحقائق أولاً ثم يخرجها في صورة برهانية. أي انه كان يقول بمثل هذه المراتب الطولية والتشكيكية.

اذن كيف هي العلاقة بين الشهود والبرهان في فلسفة ملا صدرا؟ فأنتم حاولتم التمييز بين ملا صدرا والسهروردي من حيث نظرية المعرفة، وهذا أمر يحظى بأهمية كبيرة، لأننا حينما نطرح آراء وأفكار فلاسفتنا، قلما نلتفت الى نظريتهم المعرفية، ونركز على المسائل والقضايا التي عالجوها. اريد ان تقدموا لنا مقارنة بين شيخ الاشراق وملا صدرا في هذا المضمار.

ج ـ لا يمكن ان نقول بأن شيخ الاشراق لفّق بين الحكمتين المشائية والاشراقية، بل نجد له بعض المواقف الرافضة وان كان قد استفاد منها أقصى استفادة. فكان مسيطراً على الافكار المشائية تماماً، وتصدى للفلاسفة المشائين في كثير من الأحيان.

اما صدر المتألهين فانه لم يجابه الحكمة المشائية، وهذا ما يعد اختلافاً جوهرياً بين ملا صدرا وشيخ الاشراق.

في موضوع الجمع بين الشهود والبرهان، لابد من القول بأن مسألة الشهود، مسألة دقيقة للغاية. ومن الصعوبة بمكان التحدث عن الشهود، اذ لابد من ادراك الشهود بالشهود. لذلك لو أردت التحدث عن الشهود من خلال تعبير تحليلي أو فلسفي أو منطقي، لوجدت مشكلة في ذلك. اذن فالشهود لا يمكن ادراكه إلّا عن طريق الشهود لا عن طريق آخر.

لكن ينبغي الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان مشاهدة ملا صدرا ليست من نوع مشاهدة الصوفي المدعي، رغم ان بعض الصوفية قد تكون لديهم مشاهدة ومكاشفة.

س ـ وكيف هي مشاهدة شيخ الاشراق؟

ج ـ اعتقد أن مكاشفة شيخ الاشراق تختلف أيضاً، وان كانت قريبة من مكاشفة صدر المتألهين. فكل فيلسوف يتحدث عن الكشف والشهود والمكاشفة، يختلف بطبيعة الحال عن غير الفيلسوف الذي يتحدث بها.

طبعاً تستوجب المكاشفة وجود سلسلة من الرياضات، والعبادات، والتربية الخاصة، والتي تعتمد على استعداد الشخص. فالبعض ينال المشاهدات القلبية أسرع من البعض الآخر. كما ليس بالامكان رفض ادعاء من يدعي المكاشفة. من الطبيعي ان الذي ليس من أهل المكاشفة حينما يسمع بوقوع مكاشفة لأحد، أقصى ما يمكن أن يقوله هو ان من الممكن ان تكون هذه المكاشفة صحيحة، أو انني لا أمتلك دليلاً على رفضها، ما لم يكن من أهل المكاشفة وممن لديه القابلية على تقويمها.

اما المكاشفة التي يتحدث عنها شيخ الاشراق وملا صدرا، تتميز بجانب تأملي. لا اريد أن أقول انها ليست ذات جانب عبادي. فقد يحصل السير والسلوك بتأثير العبادة فتحصل التصفية عن طريق القلب، وقد يحصل في أحيان اخرى عن طريق التأمل ايضاً. في السير

العقلاني، يقصى السالك الحالات النفسانية والشهوانية عن نفسه من خلال عمله على تصفية نفسه، فيتحقق له الاخلاص بواسطة العقل.

اذن أعتقد ان معظم مكاشفات الفلاسفة، تحصل عن طريق التعمق والتدبر في قضايا الوجود. أي انها تتحقق بواسطة الطريق التأملي العقلاني، ومنسجمة مع البرهان تماماً ويمكن التعبير عنها بواسطته.

بفعل التأمل الكبير تظهر في النفس حالة قدسية، تتحقق بها النتيجة المنسجمة مع مقدمات البرهان. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان ثمة لوناً من التلفيق بين البرهان والشهود. والمشاهدات التي تحصل من التأمل العقلاني هي ذات الأحكام العقلية التي تحصل بشكل صريح وبدون تأخر في صغرى المنطق وكبراه على يد السالك العقلاني.

س ـ ملا صدرا خلال بحثه لاتحاد العاقل والمعقول يقول انه تأمل كثيراً في هذه المسألة وعجز عن اقامة البرهان عليها. ثم زار ضريح فاطمة المعصومة (ع) وتوسل بها فاستطاع ان يجد حلاً لها عن طريق الكشف والشهود أو عن طريق القاءات الحضرة السبحانية حسب تعبيره.

اذن يمكن القول بأن فيلسوفاً مثل ملا صدرا لم يستطع ان يصل الى النتيجة المطلوبة عن طريق التأملات العقلانية، وانما شملته سلسلة من الالقاءات والالهامات الربانية فوصل الى ما كان يرجوه. وحينما وصل، فان ما أدركه بالعقل بدا له وكأنه شهده.

نحن نقول بأن ملا صدرا يختلف مع بعض الحكماء والفلاسفة مثل شيخ الاشراق في اسلوب الكتابة. فحينما نلقي نظرة على آثار ابن سينا نجده لم

يخرج قط عن اطار بحوثه العقلية والاستدلالية، وينتقل من مـرحـلة الى مرحلة بشكل تدريجي. غير أن ملا صدرا حين الكتابة، يـطرح الكشـف والشهود، ويثير بعض المسائل التي قد تصوره وكأنه غير ملتزم بالبرهان. أي كأنه يركز على شهوده فقط، بينما ينبغي في الأثر الفـلسفي الاسـتدلال واقامة البرهان فقط.

وذهب البعض الى القول انه يمكن فصل هذه الآراء والأفكار عن كتاب «الأسفار» بحيث يمكن اختصاره الى جزءين أو ثلاثة أجزاء.

وعلى ضوء ما ذكرتموه، يتضح ان الارتباط ما بين البرهان والشهود، ارتباط خاص. أي على العكس من العرفاء الذين يعتقدون انه لا يمكن نيل الشهود إلّا عن طريق الرياضة، تدفع السـلوكات العـقلية الانسـان الى مرحلة بحيث يرى الاستدلال والشهود أمراً واحداً.

ج ـ طبعاً لو تجاهلنا ذوقيات أو مشاهدات ملا صدرا يمكن حينئذ اختصار الأسفار وتلخيصه. انا لا أعتقد بالقول بالقائل: يمكن جـعل كتاب ملا صدرا برهانياً. فأنا على العكس من هذا الرأي أعـتقد بأن جميع ما في الكتاب، برهاني، حتى تلك المواضيع التي يدعي فيها الذوق والكشف ويعتبرها جزءاً من الالهامات الربانية ومشاهداته. لكنه قلما يؤشر على الصغرى والكبرى. وهذا يعتمد على حالة السالك ووضعه. فالمشاهدة تتناسب مع حالة القلب وتوجه السالك وروحانيته.

فالفيلسوف المستغرق في المسائل العقلية والمنهمك في التـدبر العـقلي، شهوده من نوع العقلانيات، وليس شهوداً خيالياً أو انه يرى صورة ما.

رغم ان هذا الأمر لا يتعارض مع ظهور هذه الحالات. ولربما تطرأ مثل هذه الحالات على الفيلسوف أيضاً. وبما ان الفـلاسفة مسـتغرقون في التأملات العقلية، ومن أهل التدبر، فذلك النوع مـن المكـاشفة، هـو الصورة المعقولة.

المرء قد يولي اهتماماً اكبر في الأحكام العقلية نحو الجانب التصديقي أحياناً، ونحو الجانب التصوري في أحيان اخـرى. والأمـران كـلاهما صحيح. فالأمر المعقول يمكن ان يكون في صورة قضية تصديقية ويمكن ان يأخذ الطابع التصوري.

ولربما حينما استخدم كلمة «التصوري» قد يفهم البعض من ذلك ان المراد بالتصور، التصور الخيالي، ولذلك اقول بعبارة افضل أن الشهود قد يكون عقلانياً أي تتم المشاهدة بواسطة العقل، أي مشاهدة المعقول بعين العقل.

فالسالك يشاهد خلال المكـاشفة امـا بـالعين الظـاهرية أو بـعين الخيال. فحينما يكون في مرحلة الخيال تكون مشاهداته خيالية، وحينما يكون في مرحلة الحس تكون مشاهداته حسية.

اما الفيلسوف، فبما انـه في مـرتبة العـقل والعـقلانية، فمشـاهداتـه مشاهدات عقلانية، وعليه ما يدعى بالمكاشفة أو الالهامات الربانية، يُعد أمراً عقلياً، لكنه ـ أي الفيلسوف ـ يبلغ الشهود من خلال المقام التصوري. فكأنه يرى المعقول بعين العقل، ولا يمكن مشاهدة المعقول بعين الحس والخيال.

يتحدث لنا السهروردي خلال احدى مكاشفاته عن رؤيته لطباعه التامة في صورة أرسطو. فبما أن أرسطو يمثل مظهر العقل، ومستغرق في عقلانيته، لذلك يرى السهروردي نفسه في صورة أرسطو حين المكاشفة، ويتحدث معه ويشكو اليه مشكلة المعرفة.

فالفلاسفة جميعاً ـ وكما ذكرتم ـ لديهم مشكلة في موضوع المعرفة. ولم يكن هذا الأمر مقتصراً على شيخ الاشراق. وليس ملا صدرا هو الوحيد الذي دخل الى مزار السيدة المعصومة، فحصلت له الالهامات. فطالما كان ابن سينا يواجه العديد من المشاكل العقلانية، فيهرع الى المسجد ويصلي ركعتين، فيجد الحل للعديد من مشاكله.

شيخ الاشراق رأى خلال تلك المكاشفة أرسطو في باطنه. أي ان أرسطو تجسد في صورة ما في ضميره. فيشكو اليه الشيخ ما يعاني منه في موضوع المعرفة، فيطالبه أرسطو بالعودة الى ذاته ويقول له بأنه طباع تامة. والطباع التامة هي رب النوع الانساني. ومعنى هذا ان العودة الى النفس تمثل الطريق لحل مشكلة المعرفة.

اريد من خلال ذلك أن أقول بأن السهروردي ومن خلال العودة الى الطباع التامة وحقيقته العقلانية، أفلح في رؤية المعقول بعين عقله. ويصدق هذا الأمر على سائر الفلاسفة الالهيين. فبما ان الفلاسفة الالهيين، أصحاب تنزه وتروح وروحانية، فانهم حين تحدثهم عن المكاشفة، يقصدون العودة والرجوع الى باطنهم، غير ان هذا الرجوع يتم في مرحلة العقلانية وليس في مرحلة النفسانية. ونتيجة البرهان

هي الوصول الى الصور العقلية.

النتيجة العقلانية التي يصل اليها المرء بواسطة الصغرى والكبرى المنطقيتين، قد تحصل للشخص السالك بفعل التجلي أو مشاهدة صورة العقل أو العقلانية التامة. وهذا الأمر عبارة عن مكاشفة وبرهان، وليس شيئين متباينين.

اذا فالسؤال الذي طرحتموه، سؤال صحيح. وأدى هذا الأمر الى ظهور اشكال لدى البعض فقال: كيف يمكن الجمع بين الكشف والبرهان؟ فالبرهان لديه مبادئ وحركة، والمكاشفة لديها حركة اخرى. فالمكاشفة العقلانية، عبارة عن رؤية صورة العقل. ورؤية صورة العقل هي ذات مفاد البرهان. لذلك فليس الكشف والبرهان قابلين للجمع فحسب، وانما متحدان أيضاً وليسا أمرين متفاوتين.

اذن فالصورة العقلانية هي ذات المسألة البرهانية، ولذلك يمكن التعبير عنها ببيان منطقي وعلى شكل صغرى وكبرى.

س ـ ذكرتم نقطة مهمة، لا سيما اذا كان بالامكان تقسيم الشهود الى خيالي، وعقلاني، حيث يمكن حينذاك حل هذه المسألة. غير ان الكثيرين لم يلتفتوا الى هذا الأمر.

ج ـ معظم اولئك الذين لديهم مشاهدة خيالية، يرون الحقائق في صورة خيالية أو في صورة حسية غالباً. فهذا لون من المشاهدة الذي لو أُريد له ان يكون برهانياً لواجه مشاكل. ولكن لو شاهد أحد هذه المكاشفة في صورة عقلانية، فانها مكاشفة معقولة، وبرهانية.

س ـ اذن يمكن القول بوجود اشتراك من هذا الحيث بين الشهود العرفاني والشهود الفلسفي. ويلعب تهذيب النفس دوراً مؤثراً في ذلك السير والسلوك. ولكن الفرق الأساسي هو ان الفيلسوف على معرفة بالادراكات العقلانية، بينما ليس لدى العارف هذه المعرفة. لذلك تلعب هذه المعرفة دوراً أساسياً عند الفيلسوف، ويجعل منه الشهود عقلانياً.

قلتم بأن شيخ الاشراق كان يجد الحقائق أولاً ثم يبرهن عليها. فهل تقصدون ان ذلك يتم على صعيد اسلوب تأليف الآثار، أي انه يقيم البرهان عليها بعد مشاهداته لها؟

لقد فصلتم في فلسفة السهروردي بين هذين الأمرين، بينما لم تفصلوا بينهما في فلسفة ملا صدرا، لماذا؟

ج ـ اقصد ان شيخ الاشراق كان يشهد صورة المعقول اولاً، وهذا هو عين البرهان، لكنه حينما كان يحرر ذلك لقراءه، يأخذ ذلك التحرير صورة برهانية.

س ـ يتصور البعض انه توجد في آثار ملا صدرا بعض الامور التي لا يمكن جمعها تحت عنوان واحد. ففي المعاد لديه اقوال وكلمات من المتعذر جمعها في هذا الباب. وينطبق هذا الأمر على وحدة الوجود. فما هو نوع الرابطة فيما بينهما؟

فلو تأمل أحد في موضوع وحدة الوجود، لأمكن اعتبار الوحدة التشكيكية مرتبة من مراتب الوحدة الشخصية. غير ان البعض يتصور وقوع ملا صدرا في نوع من التعارض والتضاد في أفكاره، نظراً لتصور

البعض بوجود تباين بين الاثنتين.

والحقيقة هي ان اسلوب كتابة ملا صدرا،يتمثل في أنه يسلط الضوء على آراء المفكرين والفلاسفة أولاً، فيظهر وكأنه يريد ان يعد القارئ شيئاً فشيئاً من أجل ايصاله الى آرائه الخاصة.

ج ـ ينبغي أن أقول رداً على الشق الأول من سؤالكم، انني لا أرى أي تناقض فيما أورده ملا صدرا في المعاد أو أي موضوع آخر ادعى اثباته. ففلسفة ملا صدرا، منذ بدايتها وحتى نهايتها، عبارة عن سلسلة واحدة، معتمدة على الاصول التي اوردها في كتبه. فكان يسير وفق هذه الاصول، ويتحرك على ضوئها. فيبرهن مثلاً على المعاد الجسماني دون أن يلاحظ في كلامه أي تناقض قط. وأريد ان أقول هنا انه لم يبلغ أحد الى مستوى ملا صدرا في التنظير طيلة التاريخ الاسلامي الممتد الى ما يزيد عن أربعة عشر قرناً.

فمسألة المعاد، من المسائل الاعتقادية المهمة، كما انها من القضايا الفلسفية الخطيرة. فالكثيرون يؤمنون بالمعاد تعبداً. ولكن لو أراد احد أن يتعامل معها فلسفياً، ويجعلها عقلانية، فلابد ان ينظر اليها من هذا المنظار الفلسفي.

انا اعتقد ان صدر المتألهين، بطل مسألة المعاد. فحتى ابن سينا الذي كان لديه ذلك الباع الطويل، عجز عن حل هذه المسألة، واعترف بصدق بأنه لا يفهم المعاد، لكنه يؤمن به على سبيل التعبد.

ملا صدرا ورغم ما يكنه من احترام وتقدير لابن سينا يقول لو انه

تأمل في المسائل العقلية ومسألة المعاد، بدلاً من ملاحقة البحوث الطبية وامتحان القارورة، لما قال لا أفهم قط. فالاستعداد الذي وهبه الله تعالى له، باستطاعته ان يوفر له فهم هذه المسألة كما ينبغي.

انا لا أرى ـ على أية حال ـ أي تناقض في موضوع المعاد، فلا زال كلام ملا صدرا أدق وأكثر عقلانية من أي كلام آخر في هذا الجانب

سألتم في الشق الآخر من السؤال عن وحدة الوجود عند صدر المتألهين. وقد يقال في هذه المسألة أحياناً بأنه يعتقد كالعرفاء بالوحدة الشخصية للوجود. أو يقال بأنه يقول بالوحدة التشكيكية للوجود. وسبق أن قلت بأن التشكيك في الوجود يعد أصلاً من اصول فلسفة صدر المتألهين، وظل وفياً لهذا الأصل الى نهاية حياته.

ولكنه قد يبدو في بعض الأحيان وكأنه يقول بالوحدة الشخصية للوجود. طبعاً نحن نرى هناك التشكيك في المظاهر، ونعتبر حقيقة الوجود وحدة شخصية.

اسلوب ملا صدرا ـ وكما أشرتم ـ انه يطرح المسائل بشكل بسيط، ثم يتصاعد في طرحه لها حتى يقترب من العرفاء. والأمر هكذا في الوحدة الشخصية للوجود، ولا أرى تناقضاً بينها وبين الوحدة التشكيكية للوجود. فهو يعتبر التشكيك، في المظاهر، ووقوع هاتين المرتبتين طولياً. فالتناقض لا يحدث بين شيئين إلّا اذا وقعا عرضياً، وتبع أحدهما للآخر، وضيق أحدهما موضع الثاني. وعليه فالمراحل الطولية قابلة للجمع، ولا يجوز اطلاق التناقض على هذه المراتب.

ـ يشير ملا صدرا في مقدمة الأسفار الى مساره الفكري ويقول بأنه كان من انصار اصالة الماهية في بادئ الأمر، ثم اصبح من انصار اصالة الوجود بعناية الله تعالى والفهم الصحيح للمسائل. فهل يمكن ان يقال بأن آثاره التي كتبها قبل أخذه باصالة الوجود، مكتوبة على أساس اصالة الماهية؟

ـ كان يفكر في بداية حياته وحينما لم يكن قد كتب آثاراً مهمة، على أساس اصالة الماهية. في كتابه «شرح الهداية» نجد معظم أفكاره مشائية، بل وتلاحظ فيه ملامح من الاعتقاد باصالة الماهية، غير ان هذا الأثر يعود لمرحلة شبابه.

(٣)

بعد ملا صدرا

س ـ نعلم ان فلسفة ملا صدرا لم تحظ بما ينبغي من اهتمام طيلة مائة عام. وفعلى ضوء ما لديكم من احاطة بتاريخ الفكر الاسلامي، فما هو السبب في عدم الاهتمام هذا؟ وهل كانت الفلسفة عموماً تعاني من عدم الاهتمام خلال تلك الأعوام المائة، ام كانت هناك شخصيات فلسفية اخرى استقطبت الاهتمام خلال تلك الفترة؟

ج ـ فلسفة ملا صدرا حظيت بالاهتمام كحكمة متعالية، لكنها لم تطرح كحركة فكرية اصيلة إلّا بعد وفاته بنحو مائة عام. واذا ما أردت ان اجيب على سؤالكم بكلمة واحدة فلا بد من القول: انه لا ينبغي تجاهل حجاب المعاصرة. فالمعاصرة نوع من الحجاب. فأخذت تشتهر الأفكار في حياة صاحبها، لا سيا في هذا العصر الذي تعمل فيه وسائل

الاعلام على تضخيم هذه الشهرة.

اما في تلك الفترة المهمة، فقد كان موضوع حجاب المعاصرة مطروحاً وكذلك موضوع الرقابة. ولربما كان الميرداماد ـ استاذ صدر المتألهين ـ عامل ذلك الأمر.

خلال هذه الأعوام المائة التي أشرتم اليها، حظيت آثار صدر المتألهين بالاهتمام، ولكن ليس كحركة فلسفية مستقلة. أما فيما بعد فقد ظهر البعض بمرور الزمان، وأخذوا يمزقون حجاب المعاصرة، ويزيحون غبار الزمان المعاصر، فأخذ الجيل الجديد ينظر اليه من منظار آخر.

ج ـ منذ أيام ميرزا محمد تقي ألماسي فما بعد ـ أي خلال البرهة التي تأسست فيها المدرسة الفلسفية الاصفهانية ـ التفت البعض الى روعة أفكار صدر المتألهين وتميزها بالابداع والعمق، فأخذت تطرح كحركة فكرية مستقلة في مدرسة اصفهان الفلسفية. اذن يعد حجاب المعاصرة، من أهم العوامل التي حالت دون الالتفات الى أفكار صدر المتألهين كحركة فلسفية مستقلة.

س ـ من هي الشخصيات التي كانت معروفة خلال هذه المائة عام؟ طبعاً لم يكن هناك فيلسوف بمستوى ملا صدرا، ومعظم الذين كانوا موجودين، اما عاصروا ملا صدرا أو كانوا من تلامذته. ونحن نعلم انه كان لديه تلميذان بارزان وقد صاهراه أيضاً وهما: ملا عبد الرزاق الفياض اللاهيجي صاحب كتاب «جوهر المراد»، وملا محسن الفيض الكاشاني. وقد أضفى ملا صدرا نفسه لقبي «الفياض» و«الفيض» عليهما.

كان كلاهما فيلسوفاً بارعاً. ونحن نعلم انه كانت للفيض الكاشاني آثار قيمة. ومن آثار اللاهيجي: شوارق الالهام، وجوهر المراد. ويُعد الكتاب الثاني، كتاباً اسلامياً بارزاً، ألفه اللاهيجي باللغة الفارسية. ولم يلتفت اليه القدماء كثيراً نظراً لتأليفه باللغة الفارسية، اعتقاداً منهم ان كل ما يؤلف بالفارسية لا يتميز بالعمق.

هؤلاء الأفراد هم اولئك الذين طُرحوا كفلاسفة خلال ذلك القرن، وأفادوا من أفكار ملا صدرا الى ان اشتهر ملا صدرا فيما بعد.

من هم أتباع ملا صدرا الأكثر عمقاً من غيرهم؟ فنحن نعرف «آخوند النوري» الذي قيل انه درّس الأسفار على مدى ٢٥ عاماً، فما هو رأيكم فيه؟ وما هي الشخصيات التي تعتبرها سائرة على خطى ملا صدرا وأفكاره حتى يومنا هذا؟

ج ـ الذين وضعوا أقدامهم في الميدان الفلسفي بعد ملا صدرا، جميعهم على معرفة بآثار ملا صدرا. فالفيلسوف الذي لا يعرف آثار ملا صدرا، يعد ذلك بالنسبة له نقصاً كبيراً. ولا شك في ان الذي يتعرف على آثار ملا صدرا يقع تحت تأثيره. ويمكن القول بأن جميع الذين انخرطوا في السلك الفلسفي منذ تلك الفترة وعلى مدى اربعمائة عام، متأثرون بفلسفة ملا صدرا وآرائه الى حد ما، سواء كان ذلك في المدرسة الفلسفية الاصفهانية أو في غيرها.

والذي لاريب فيه هو أن هذا التأثير لم يكن محضاً، لأن الفيلسوف بالأساس لا يمكن أن يعد تابعاً محضاً، لأن الفيلسوف ليس فيلسوفاً اذا

كان تابعاً محضاً، ولكن يمكن ان يتأثر.

حتى اولئك الذين رفعوا راية مخالفته، وأثاروا مؤاخذات جادة على فلسفته، متأثرون به الى حد ما أيضاً.

اذن كانت هيمنة هذا الفيلسوف على المدرسة الفكرية والفلسفية الاسلامية في ايران، كبيرة جداً، في حين لم يكن يوجد أثر للفلسفة آنذاك في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

س ـ من هم أعظم فلاسفة تلك الفترة؟

ج ـ كما ذكرتم، يُعد «ملا علي النوري» أعظم الفلاسفة آنذاك، وكان منهمكاً في تدريس آثار ملا صدرا ـ لا سيما الأسفار ـ على مدى ٢٥ عاماً. كان يدرّس في المدرسة الفلسفية باصفهان، وتتلمذ على يديه الكثيرون، وأخذوا عنه الفلسفة الصدرائية.

كان النوري مفكراً ذا علم كبير بفلسفة ملا صدرا، ويُعد على رأس المفكرين الذين كانت لديهم معرفة كاملة بفلسفة ملا صدرا.

ويأتي بعده ابنه «آقا علي المدرس الزنوزي» الذي يعد بدون مبالغة أفضل فيلسوف صدرائي. ولديه وجهات نظر رائعة جداً في هذا المضمار. ولهذا السبب يدعى بالحكيم المؤسس.

لديه في موضوع «المعاد» نظرية رائعة. ولديّ كتاب في أفكاره ونظرياته.

وأعتقد بأنه أقوى من الجميع، واكثر احاطة بالفلسفة حتى من «ملا هادي السبزواري». طبعاً لازالت حواشي السبزواري على آثار ملا

صدرا ذات أهمية الى يومنا هذا، واستطاع حل الكثير من المشكلات على صعيد التوضيح، فضلاً عن انها ذات أهمية أيضاً على صعيد التحقيق.

طبعاً لو أردنا ان نقارن بين ملا هادي السبزواري والمدرس الزنوزي من حيث الاحاطة بفلسفة ملا صدر، لكان ذلك في منتهى الصعوبة، لأن كليهما على احاطة كبيرة بهذه الفلسفة، عدا ان السبزواري لديه حواشي وحضور ذهني اكبر في بعض الأحيان. لكنني ارى لدى الزنوزي عمقاً اكبر في الآثار القليلة المتبقية له.

س ـ لو ألقينا نظرة حتى أيام العلامة الطباطبائي، فمن هم الذين يستحقون الذكر بنظركم؟

ج ـ هناك الكثير من الشخصيات التي ظهرت خلال فترة الأربعمائة عام. اما ابرز الشخصيات البارزة، فهي هذه الشخصيات الأربع، أي ملا علي النوري، وملا عبد الله الزنوزي، وآقا علي المدرس الزنوزي، وملا هادي السبزواري. كما لا يمكن تجاهل القمشئي المتخلص بـ «صهبا» الذي كانت له يد طولى في الاحاطة بالفلسفة الصدرائية. فقد كان عارفاً ولديه احاطة علمية وعملية بالمسالك العرفانية. ولا يقل أهمية عن الأشخاص السابقين الذين ذكرناهم.

هناك شخصيات اخرى مثل «ميرزا أبي الحسن جلوه» الذي وان كان يعارض ملا صدرا في بعض الأحيان إلّا أن لديه معرفة جيدة به وبآثاره. وكان يثير الاشكال على أفكاره في بعض الأحيان أو ينتقدها.

وللسيد أحمد العلوي وحسين الخوانساري حواش على آثار ملا صدرا.

الأمر المهم هو ان معظم علمائنا وحكمائنا لم يكونوا من أهل القلم في تلك الفترة، لا سيما اولئك الذين كانوا تابعين لمدرسة اصفهان الفلسفية منذ ايام الميرداماد وحتى العصر الراهن، فأفراد كالآخوند الكاشاني وجهانغيري القشقائي، كانوا قليلي الكتابة، كما كان هناك من لا يمارس الكتابة قط، ويعتمدون على الاسلوب الشفهي. ولم يكن لدى البعض تلامذة قط، ولم ينقلوا معلوماتهم للآخرين.

«الحاج آقا رحيم أرباب»، الذي استمعتُ بعض دروسه، لم يكن من أهل القلم، لأن الكتابة فن وذوق وبحاجة الى قابلية خاصة. فقد يكون أحدهم من أهل العلم والفكر لكنه لا يكتب. والبعض من هؤلاء لا يكتبون لأنهم لا يبحثون عن الشهرة ويفكرون تفكيراً سقراطياً. سقراط يوصي بعدم الكتابة لأن الفكر حينما يكتب يتجمد. ولولا افلاطون الذي كان يكتب أفكار سقراط، لما وصلت الينا أفكار سقراط.

مفكرو مدرسة اصفهان الفلسفية، كانوا في منتهى الحكمة، لكنهم كتبوا قليلاً ولم يكتب بعضهم لبعض الأسباب. ومع ذلك فالذي وصل الى ايدينا من كتاباتهم ليس قليلاً. فلعلي المدرس الزنوزي كتاب «بدائع الحكم» ورسالة «الوجود الرابط». كذلك لملا عبد الله الزنوزي العديد من الآثار. الحاج ملا هادي السبزواري خلّف آثاراً نثرية

وشعرية كالمنظومة، وشرح المنظومة، وشرح المثنوي.

س ـ لو أردنا ازاحة حجاب المعاصرة، يمكن الاشارة الى مفكرين معاصرين أدركتموهما وهما آية الله الرفيعي القزويني، والعلامة الطباطبائي، فكيف تقيمون هذين الفيلسوفين؟

ج ـ الانسان لا يستطيع ان يزيح حجاب المعاصرة عن معاصريه إلّا اذا كان بمستواهم. فأنا الذي افتخر بالتتلمذ على يد هذين المفكرين الفاضلين، لا أرى نفسي بمستواهما قط. وسبق ان تحدثت عن تتلمذي على يديهما وخاطراتي عنهما. وينبغي التحدث عنهما بتحفظ، ومن الصعب علي التحدث عنهما. ولكن بما أن الحق ينبغي أن يقال، لابد من الاشارة الى ما توصلت اليه.

كانا مفكرين وفيلسوفين كبيرين وعلى معرفة كاملة بآراء ملا صدرا. وكانا صدرائيين، ولكل منهما صفاته الخاصة. فالمرحوم ابو الحسن الرفيعي القزويني قلما كان له نظير في التدريس والتسلط على كتاب الأسفار. فكان فقيهاً وأديباً. وكان حسن التقرير في كتابة معضلات كتاب الأسفار. يبدو انه دوّن تلك المشكلات بطريقة جعلت القارئ يشعر وكأن جميع تلك المشكلات قد حُلّت.

الرفيعي القزويني كان يتميز بالقابلية على التعبير والاحاطة بدقائق الامور.

المرحوم العلامة الطباطبائي لم يكن بمستوى الرفيعي من حيث حُسن التقرير. فكان يتحدث بهدوء جداً. ولربما لم تكن ذاكرته كذاكرة

المرحوم الرفيعي، لكنني لم أجد له نظيراً من حيث التفكير، والتعمق، والحرية الفكرية.

وبدون مبالغة أقول بأنه كان يتميز بحرية الفكر، ولم يكن لديه ادنى خوف أو تردد في تناول أي موضوع أطرحه أنا أو أي تلميذ من تلاميذه. فكان يتفكر في ذلك الموضوع ويعلمنا نحن التلاميذ طريقة التفكر أيضاً.

كان يفكر في فلسفة ملا صدرا، فكان في الواقع ملا صدرا لكنه يفكر من جديد ويولي اهتماماً لكثير من المسائل. وسبق ان القيتُ محاضرة في قم تحدثت فيها عن التجديد عند العلامة الطباطبائي والأفكار الحديثة التي أتى بها.

اذن فالعلامة الطباطبائي كان يتفوق على السيد الرفيعي من حيث الاستقلال، والابداع الفكري، بينما كان الرفيعي يتفوق على الطباطبائي من حيث البيان والتعبير.

س ـ أود ان يتضح الأمر التالي: آراء وأفكار ملا صدرا لم تكن في مجتمعنا بالشكل الذي تتحول الى عائق في طريق الفكر الفلسفي. فالبعض يتصور ان هذه الآراء والأفكار كانت تتميز بالهيمنة والسيطرة بحيث لم تكن تسمح للفكر الفلسفي بالنمو.

حينما يطالع أحدهم حواشي العلامة الطباطبائي على «الأسفار»، يرى الكثير من المواضع التي يعبِّر فيها العلامة عن نقده لملا صدرا. ومثلما ذكرتم، فالعلامة الطباطبائي ومن خلال ذهنيته الخلاقة كان يسعى للتفكير من

جديد وتقويم أفكار ملا صدرا وآرائه بحرية، وهي الخصوصية اللازمة لكل فيلسوف ومفكر.

أي لم يكن الذين جاؤوا من بعد ملا صدرا، أتباع ومقلدين محضين له. والأمر الآخر الذي يُثار على هذا الصعيد هو: ان حركة الفلسفة في ايران لم تكن كما يقال بأن الجميع كانوا يفكرون تفكيراً صدرائياً. فلو نظرنا الى صهرَي ملا صدرا وتلميذيه، أي الفيض الكاشاني، والفياض اللاهيجاني، لرأينا بعض أوجه التباين ما بين الاثنين.

فالفيض الكاشاني لم يكن تابعاً لملا صدرا مائة بالمائة. كان يحترم استاذه، لكنه مع ذلك كان يفكر بطريقته الخاصة. فهل لديكم ايضاحات حول تلك الحركة التي كانت تعارض فلسفة ملا صدرا وتوجه اليها الانتقاد؟

ج ـ في سؤالكم العديد من التساؤلات التي منها: هل الهيمنة الفكرية لملا صدرا تنفي الحرية الفكرية عن الآخرين؟ لا شك في ان الأمر ليس كذلك. فالهيمنة الفكرية أو العلو الفكري لا يؤدي الى تحديد الآخرين. فالفكر كان حراً، والآخرون كانوا يفكرون بحرية. وأنتم قد أشرتم الى نماذج من الحرية الفكرية بعد ملا صدرا. وسألتم ايضاً: هل كان لملا صدرا معارض؟ وسبق أن قلت بأنه لم يكن فيلسوفاً تابعاً. بل ليس بمقدور الفيلسوف ان يكون تابعاً. فلابد أن يتمتع الفيلسوف بالحرية الفكرية كي يكون فيلسوفاً. ولا وجود للتبعية في الفلسفة.

لم يكن أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرتهم، تابعاً محضاً

لملا صدرا. وأشرتم أنتم الى صهري ملا صدرا وكانا من أقرب تلامذته اليه، لم يكن أي أحد منهما تابعاً له، وقد تجلى عدم المتابعة وحتى المخالفة، في أفكار الفياض بشكل خاص.

فالفياض كان يعارض فكرة اصالة الوجود التي كان يتبناها ملا صدرا، ومتشدداً في اعتقاده باصالة الماهية. ولم يقتصر في تلك المعارضة على هذه الفكرة فحسب، وانما عارضه في العديد من الأفكار الاخرى. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في آثاره لا سيما «جوهر المراد».

في هذه الآثار يظهر الفياض بشكل واضح أنه غير تابع لملا صدرا، وان كان متأثراً به. والتأثر شيء والتبعية شيء آخر.

الفيض هو الآخر كان متأثراً بملا صدرا رغم ان أفكاره كانت قريبة من أفكاره، ومن أصحاب الذوق العرفاني.

طبعاً لا اريد ان انكر عرفان الفياض اللاهيجي، فانه كان من أصحاب السلوك والمعرفة أيضاً.

أضف الى ذلك ان الفياض اللاهيجي والفيض الكاشاني كانا شاعرين، إلّا انني اميل شعرياً نحو الفياض وأفضله من هذا الحيث على الفيض، غير ان الفيض يتفوق على الفياض من حيث الذوق العرفاني، علاوة على ان أفكاره الفلسفية أقرب الى ملا صدرا. غير ان ذلك لا يعني انه لم يكن يعارضه في بعض أفكاره. ولكن الفياض أكثر صراحة ووضوحاً في مواقفه المعارضة لملا صدرا، لا سيما في «اصالة الوجود»،

حيث يختلف عنه في هذه الفكرة بمقدار ١٨٠ درجة.

حينما ينظر الفيض الى الروايات، نجد ان نظرته تختلف تماماً عن نظرة ملا صدرا. فتلك النظرات العميقة التي ينظرها ملا صدرا الى الشريعة من خلف الظواهر، لم تكن موجودة عند الفيض.

كان الاثنان محدثين، فكما كانت لدى ملا صدرا اجازة بالحديث من مشايخه، كانت لدى الفيض اجازة بالحديث أيضاً فضلاً عن كونه إخبارياً. ولذلك كان يعارض علم الاصول معارضة شديدة. ولديه كتاب في رفض علم الاصول يحمل اسم «سفينة النجاة» لم ينتشر الى الآن، ولربما حال علماء علم الاصول دون نشرة.

اذن كان إخبارياً، وكان لديه مذاق عرفاني وفلسفي، ولم يكن لديه جمود، وكان يفسر الأخبار والأحاديث. ولديه تفاسير جيدة لأحاديث أهل البيت (ع) بالاسلوب الصدرائي. ورغم ان لديه بعض الاختلافات غير أن آثاره تتميز بالجاذبية. يندر في تاريخ الثقافة الاسلامية ان يكون أحد إخبارياً وفيلسوفاً في وقت واحد، أو إخبارياً وعالماً، لأن الإخباريين يعارضون الفلسفة والعرفان عادة، ويتميزون بالجمود.

الفيض الكاشاني له يد طولى في الإخبارية وتعلم علم الأخبار على كبار المشايخ كالسيد موجد البهراني في شيراز.

س ـ ما هي أفكار ملا صدرا التي كان يعارضها معارضوه؟

ج ـ معارضوه فئات عديدة. بعضهم فلاسفة، وبعضهم إخباريون وفقهاء، أي المتشرعون بشكل عام. وتختلف هاتان الفئتان في نوع

المعارضة. فالمتشرعون كانت معارضتهم شديدة جداً وحادة، وأفرزت آثاراً مؤسفة. ففي أيام ملا صدرا وفي الفترة التي تلته، لقي اولئك الذين يحملون تفكيراً صدرائياً الكثير من المضايقة والمعاناة بسبب المواقف التي اتخذها المتشرعون منهم. ولم تجد هذه المسألة حلاً الى يومنا هذا.

ومن المسائل التي عارض بها المتشرعون ملا صدرا، مسألة المعاد الجسماني. فنحن نعلم ان ملا صدرا كان يسعى لاثبات المعاد الجسماني بالبرهان العقلي الفلسفي. وبذل جهوداً واسعة في هذا المجال حتى انني قلت ان فلسفة ملا صدرا، كانت في خدمة اثبات المعاد الجسماني. وتحدث عن المعاد الجسماني من خلال احدى عشرة مقدمة عقلية واسعة. غير ان المتشرعين لازالوا رافضين لذلك ويعتقدون بأن المعاد الجسماني الذي أثبته صدر المتألهين في آثاره كالأسفار وسائر كتبه، لا ينطبق مع الشريعة. لذلك خلقوا الكثير من المشاكل والمضايقات لأتباع ملا صدرا.

ومن المسائل الاخرى التي عارض بها المتشرعون ملا صدرا، هي مسألة الوجود. فنحن نعلم أن ملا صدرا يقول بالوحدة التشكيكية للوجود، بينما يرفض عدد كبير من المتشرعين وحدته التشكيكية، ويعتبرونها مخالفة لظاهر الشريعة. ولذلك كادوا يحكمون بتكفيره! وهذا ما يعد أمراً مؤسفاً في تاريخ الحضارة الاسلامية.

لو أردنا استعراض جميع تلك النماذج لطال الحديث جداً.

فالبعض كالحكيم «جلوه» كانوا يعارضون الحركة الجوهرية عند

ملا صدرا. ويُحسب «جلوه» على الطائفة الاولى من المـعارضين، أي طائفة الفلاسفة. ومعظم الفلاسفة المعارضين لمـلا صـدرا، مـن أتـباع المدرسة المشائية. وهذه الطائفة لا تصدر حكم التكفير عادة. ويوجد في عصرنا هذا أفراد يُحسبون على المدرسة المشائية ويعتقدون باصالة الماهية. فالمرحوم العلامة الحائري السمناني ألف كتاباً يحـمل عـنوان «حكمة أبي علي» في عدة أجزاء، حمل فيه على أفكار ابن سـينا التي تقول باصالة الوجود.

المعارضات التي يبديها الفلاسفة، تنبثق من زاوية نظرية واستدلالية غالباً. اما فئة المتشرعين فانها تعارض من زاوية اخرى. ان بحث ملا صدرا لمسائل التشكيك في الوجود، والمعاد الجسماني، وتفاسيره للقرآن والروايات كتفسيره لسورة البقرة، وكـتاب «أسرار الآيـات»، جـرى بصورة فلسفية وتأويلية، وهو اسلوب لا يرتضيه معظم المتشرعين.

(٤)

المناوئون للفلسفة

س ـ قلتم في كتابكم «حركة الفكر الفلسفي» بأن الحركة الفلسفية عبارة عن تفاعل وتعامل بين الفكر الفلسفي وغير الفلسفي، وبناء على اعتقادكم بأن مسار الفكر الفلسفي مسار صعب ومعقد ولا يتحقق بدون صعوبات وعراقيل، لكننا نلاحظ قلة الفلاسفة الاجتماعيين في العصور التالية، أو انزواء معظمهم. فكيف تعللون ذلك؟

ج ـ هناك عوامل اجتماعية تقف خلف انزواء الفلاسفة. فالفيلسوف لا ينزوي قط. طبعاً الفيلسوف، منفرد دائماً على أحد المعاني، حتى وان كان في قلب المجتمع. ولكن الفيلسوف لا ينزوي.. وهذا الانزواء الذي يمكن ملاحظته في بعض المقاطع التاريخية، لديه بعض الأسباب الاجتماعية.

في تلك الفترة كانت الغلبة والهيمنة للمعارضين، ولذلك لم يجد الفلاسفة أنفسهم قادرين على العيش في المجتمع، فاختاروا الانزواء واحتموا بالعزلة.

كانت الأوضاع الاجتماعية في عصر ابن سينا بالشكل الذي لم تضطره الى الاحتماء بالانزواء. فكان في قلب السياسة، فأصبح وزيراً وزعيماً للجند، وفي بلاط سلاطين ذلك الزمان. فكانت أعماله السياسية كبيرة الى درجة بحيث أضرّت به وبددت وقته. فلم تكن لدى ابن سينا الفرصة للتفكير في النهار، فكان يزاول الامور الادارية والسياسية للبلاد. ولذلك كان ينبري للتفكير الفلسفي ليلاً.

كان لديه ولحسن الحظ العديد من التلاميذ الموهوبين مثل بهمنيار وأبي عبيد الجوزجاني. فكانوا يجلسون بين يديه ليلاً فكان يتحدث اليهم عن الفلسفة ويدرّسها لهم حتى الصباح. لذلك كان ابن سينا ينهك نفسه ليلاً ونهاراً، وازدادت الضغوط البدنية والفكرية عليه، الأمر الذي أدى الى قصر عمره فرحل عن الدنيا شاباً الى حد ما.

اذن فالفلسفة ليست منزوية بالذات. ولو رأيتم فيلسوفاً منزوياً في يوم ما، فاعلموا ان ذلك بسبب بعض التذبذبات الاجتماعية. وهناك الكثير من التحولات في التاريخ والسياسة. ومعارضو الفلسفة كانوا يغلبون في بعض الأزمنة، ويُحسبون من المقربين الى البلاط والحكومة. فكانوا يوشون بالفلاسفة ويسعون بهم الى الحكام فيؤدي ذلك الى نفيهم وانزوائهم.

س ـ ذكرتم بأن بعض الفلاسفة ـ كابن سينا ـ كانوا على صلة قريبة بالحكومات. والسؤال الذي يثير نفسه على هذا الصعيد هو: كيف لا يؤثر مثل هؤلاء الفلاسفة على النظام السياسي الحاكم؟ وكيف لا تؤثر تلك الفلسفة على البلاط؟ فالأفكار الفلسفية وكما نعرف كان لها تأثير على الحكام في اوربا ودفعتهم الى اعطاء امتيازات للشعوب. اما في مجتمعاتنا الاسلامية ـ ومنها بلدنا ـ فما هو تأثير شخصية كابن سينا على الحكومة بحيث يمكن مشاهدة انعكاس هذا التأثير على المجتمع؟

ج ـ ليس من الضروري أن يؤثر الفيلسوف على البلاط.

س ـ لا أقصد بالبلاط، البلاط بالذات، وانما اعني التأثير في السياسة الحاكمة. أي بما أن الحكم كان يتميز بالمركزية، لذلك فالبلاط صاحب الكلمة الاولى.

ج ـ الفلاسفة تركوا تأثيراً على البلاط. وابن سينا كان له تأثير على تلك البلاطات التي كان فيها، وكذلك على الناس والمجتمع. ولم يكن تأثيره مقتصراً على جيل واحد، وانما على أجيال عديدة وخلال مختلف العصور.

واذا ما أراد أحد ان يبحث تأثير ابن سينا في الثقافة الاسلامية، فلابد ان يكتب العشرات من الكتب كي يبرهن على وجود هذا التأثير في جميع الفنون والعلوم الاسلامية.

كذلك نلاحظ نصير الدين الطوسي ينهض في أيام هولاكو ـ هذا المغولي الوحشي الذي ليس لديه ثقافة ولا يعرف سوى لغة القوة ـ

للاستحواذ على جميع الأعمال بدراية تامة، وينجز أعمالاً كبرى، سواء على الصعيد المالي ـ حيث كانت الاوقاف آنذاك بيديه والتي ساعدته على تشييد مرصد مراغة ـ أو على صعيد سقوط الحكم العباسي.

ولا اريد ان اخوض في الأمر التالي وهو: هل كان سقوط الحكومة العباسية لصالح الاسلام ام في ضرره؟ لأن هذا يتطلب بحثاً مستقلاً. ولكن السلوك القائم على التدبير الذي انتهجه نصير الدين الطوسي هو الذي كان يحرك هولاكو الى هذه الجهة أو تلك، ويؤثر عليه تأثيراً مباشراً.

س ـ غير ان تاريخ الفلسفة يُظهر هذا الأمر بصورة شاحبة. فحينما نلقي نظرة على التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي للبلاد، لا نرى أي أثر لمثل هؤلاء الفلاسفة، فلماذا؟

ج ـ لو درستم الثقافة الاسلامية، واقتطعتم منها أفكار ابن سينا ونصير الدين الطوسي، فلا أدري ماذا سيبقى لكم؟ فكيف لا ترون الثقافة الاسلامية مزدانة تماماً بأفكار فلاسفة كبار كالفارابي وابن سينا. فلا زلتم تنتفعون الى اليوم في مباحثكم اليومية بأفكار ابن سينا، وستنتفعون بها بعد ألف عام أيضاً. فالثقافة هي التي تدير المجتمع. وثقافتنا تكشف عن الثقافة الاسلامية. باستطاعتي ان اؤشر على تأثيرات الفلاسفة.

س ـ يا حبذا لو اشرتم على تأثيرات فلاسفتنا وأساتذة فلسفتنا منذ ٧٠٠

أو ٨٠٠ عام والى يومنا هذا.

ج ـ المناوئون للفلاسفة، لا يودون ان يبقى أي أثر أو تأثير للفلاسفة. لذلك ذكرت في هذا الكتاب ان معارضي الفلسفة وخصومها ليسوا قلة. وجميعهم كانوا من أصحاب المنصب والمقام في العالم الاسلامي. وكان للكثيرين منهم وجه اسلامي، ووقفوا بوجه الفلاسفة على هذا الأساس.

فنحن نرى في هذا الكتاب ـ أي حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ـ المجريات الفلسفية على مدى ١٤ قرناً. ولو اردت ان اسلط الضوء بشكل دقيق على ما تعرضت له الفلسفة والفلاسفة فمن الضروري اضافة اجزاء اخرى للكتاب. فأنتم تلاحظون الحركة حية وعلى حقيقتها في هذا الكتاب.

ج ـ لقد شققتم طريقاً جديداً في مجتمعنا العلمي لا سيما في مجال الفلسفة. وبعثتم من خلال مباحثكم الفكرية الاسلامية على اتضاح أفكار الكثير من الفلاسفة المجهولين أو المغمورين وازاحة هذا الستار عن تاريخ الفلسفة.

فحين سؤالي عن البلاط، أعني الحكومة. أي انني اريد ارى ما هو التأثير الذي تركه فلاسفتنا على الحكومات؟ ولذلك نلاحظ اهتماماً أقل لدى المؤرخين ازاء هذا الموضوع. لم أر كتاباً الى الآن في هذا الحقل، وأنا اعتبره ضعفاً جوهرياً، وظلماً بحق الفلسفة التي لازالت تعاني من الظلم.

ج ـ اذا لم يُكتب كتاب الى الآن في الحقل الذي ذكرتموه، فهذا بحث آخر. والرجوع الى التأريخ العام للعالم الاسلامي يكشف بشكل واضح عن دور الفلاسفة. وكما قلت، كان لابن سينا وهولاكو تأثير على الأنظمة الحاكمة. كذلك أثّر العلامة الحلي على «اولجايتو» والسلاطين المغول الآخرين. وتأثر السلطان عباس الصفوي وسائر السلاطين الصفويين بالميرداماد، والشيخ البهائي، والميرفندرسكي.

لو طالعتم التاريخ لرأيتم فيلسوفاً كالفارابي ورغم انزوائه الى حد ما، إلّا انه كان لديه دور في بلاط سيف الدولة، ونهض بمهمة المشاورة، وألف كتاب «السياسة».

طبعاً لم يؤلف الى اليوم كتاب عن تأثير الفلاسفة على الخلفاء. لكن قراءة التاريخ العام تكشف عن الدور الذي لعبوه في التاريخ والخدمات التي قدموها للمجتمع قبل فلاسفة الغرب. فقد كان الفلاسفة الغربيون منزوين في زاوية الكنيسة، بينما كان فلاسفتنا في قلب التاريخ دائماً.

س ـ على ضوء المناهضة الملاحظة للفلسفة في الحوزات العلمية، فما هو دور العلامة الطباطبائي في احياء الفلسفة وتطورها في العصر الراهن؟ وهل يمكن عدّه محيياً للفلسفة الاسلامية في هذا العصر؟

ج ـ لم لا؟ فكما أشرتم كانت الفلسفة تعامل كعلم جانبي في الحوزات العلمية، بل لم تكن جزءاً من الدروس الحوزوية. فكانت

الحوزات العلمية الشيعية بل وحتى السنية، ولا سيما نظامية بغداد، عدوة دموية للفلسفة. وكانت تنشئ مفكرين للكتابة في رفض الفلسفة. وكان الغزالي نفسه استاذاً في النظامية، كما كان ابو اسحاق وأمثاله في نظامية بغداد.

كان في المدارس السنية عموماً، وفي قرطبة شمالي أفريقيا خصوصاً، أساتذة مناوئون للفلاسفة، وكان انهماكهم الوحيد هو نشر الحديث والفقه الشافعي والعلوي. وكانت المدارس الدينية الشيعية التي يعبَّر عنها بالحوزات العلمية، على هذا الغرار أيضاً. فكانت هذه الحوزات تعد الطلاب لتعلم الفقه والحديث، بينما كانت تنظر الى الفلسفة علماً غريباً وأجنبياً.

ولكن كان يظهر في بعض الأحيان بعض الطلبة المستعدين الذين كانوا يتعلمون الفلسفة كعلم أجنبي بشكل سري وخارج اطار برنامجهم الدراسي.

لم تكن الفلسفة علماً رسمياً في المدارس الدينية والحوزات العلمية، ولهذا السبب حينما يتوقع البعض من الفلاسفة ان يفعلوا كذا وكذا، فانه لون من اللاانصاف. فلابد من فهم الجو السائد في العالم الاسلامي والمشاكل التي كان يواجهها الفلاسفة.

الفلاسفة كانوا مبعثرين هنا وهناك. فكانوا اما يتقربون الى الجهاز الحاكم من أجل طرح أنفسهم أو يعيشون حالة الانزواء. ورغم ذلك كانت تنتشر كتبهم ويطلع الآخرين عليها.

نعم فالفلسفة لم تكن تدرَّس رسمياً في الحوزات والمدارس الدينية عدا بعض الفترات التاريخية الخاصة كما هو الحال في ايام الدولة الصفوية حينما كان الميرداماد يدرّس الفلسفة رسمياً، ولم تكن لديه أية مشكلة في هذا الاتجاه. ولربما كان السبب في ذلك هو النفوذ الذي كان لديه وقربه من البلاط، فضلاً عن أن خاله المحقق الكركي، كان من كبار العلماء. نظراً لما كان لديه من مقام رفيع، كان يدرّس الفلسفة تحت لواء الفقه والحديث.

هذه فرص نادرة في التاريخ، ولكن وكما أشرتم كان يدرَّس الحديث والفقه والأصول في الحوزات العلمية، اما الفلسفة فلم تكن تدرَّس قط، واذا ما دُرِّست فانها تدرَّس بشكل خفي.

على ضوء هذه المقدمة يمكن القول بأن العلامة الطباطبائي الذي تعلم الفلسفة في النجف بشكل سري اذ لم تكن رسمية التدريس في النجف ايضاً، ثم انبرى لتدريسها بتأمل ودراية، لابد أن يهب الآخرون لمعارضته، ولذلك وجهوا اليه التهديد، وكنت شاهداً لما حدث. ولكن نظراً لما كان يتميز به من صبر وقلة الكلام وهدوء، استطاع الاستمرار في تدريس الفلسفة، وتربية العديد من الطلبة الممتازين، الذين نراهم اليوم موزعين في بلدنا ومؤثرين فلسفياً.

واذا كنتم تعنون من وصفه بمحيي الفلسفة انه استطاع تدريس الفلسفة في برهة تاريخية ما بشكل رسمي، فأقول: نعم، هذا صحيح اما اذا كنتم تعنون انه وجه الفلسفة في مسار آخر، فأقول، لا.

فمذهب العلامة الطباطبائي مذهب صدرائي، وانه كان يدرّس الفلسفة الصدرائية. وكذلك فلسفة ابن سينا في بعض الأحيان. كما انه لم يوجد تحولاً عظيماً في قلب الفلسفة الاسلامية من حيث الجانب الفكري.

اما اذا كنتم تعنون بالإحياء انه ربى الكثير من الطلبة المؤثرين في هذا اليوم، فأعتقد ان هذا أمر لم يتحقق في التاريخ إلّا قليلاً. فنحن قلما نجد أحداً توفرت له مثل هذه الفرصة كي يتخرج على يديه في الفلسفة هذا الكم من التلامذة. ومن هذا المنظار يمكن أن يقال عنه بأنه قد أحيا الفلسفة.

س ـ هل تعتقدون بحدوث تحول في الفلسفة الاسلامية بعد ملا صدرا أم تعتقدون انها ظلت تراوح في مكانها؟

ج ـ التحول الذي طرأ على ملا صدرا نفسه يكشف عن انه ذروة من الذرى الكبرى في تاريخ الفلسفة الاسلامية. فحينما نراجع آثار صدر المتألهين ونقارن أفكاره بأفكار المفكرين القدامى، نشاهد ان هذا الفيلسوف أحدث تحولاً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاسلامية.

اما بعد ملا صدرا وعلى مدى أربعمائة عام، لم نشاهد وقوع أي تحول أو تغيير من نوع التحول الذي أوجده ملا صدرا. غير أن هذا لا يعني ان الفلسفة قد تراجعت. فقد ظهر خلال هذه القرون الأربعة اناس أيضاً لديهم العديد من البحوث والدراسات الفلسفية. وكان

اسلوب فلاسفتنا آنذاك هو كتابة الآراء والأفكار الجديدة على شكل حواش وهوامش. وكانوا يكتبون كتباً مستقلة في بعض الأحيان. بل انبرى العديد من المفكرين لنقد فلسفة ملا صدرا.

وهذا يعني ان الفلسفة لم تكن متوقفة أو راكده. أي كان هناك نقد، وكتابة حواش، والكثير من الأبحاث. ولو جُمعت جميع هذه الأبحاث التي كُتبت حول فلسفة ملا صدرا خلال القرون الأربعة التي أعقبتها، لشكل ذلك حجماً هائلاً وواجهنا الكثير من الأفكار والرؤى الجديدة. ويعد «آقا علي المدرس الزنوزي» أحد اولئك المفكرين الذين لديهم أفكار جديدة بعد ملا صدرا. وقد ألفتُ كتاباً خاصاً في نظريته في المعاد والتي تعد نظرية لا سابق لها في تاريخ الاسلام. انها نظرية بديعة جداً.

اذن كانت هناك شخصيات كالمدرس الزنوزي، ولكن لم نشهد تحولاً كذلك التحول العظيم الذي أوجده ملا صدرا. فلم تكن النشاطات الفلسفية من بعده لتخرج عن نطاق كتابة الحاشية والتحريرية، مع كتابة موضوع جديد أو تحقيق جديد في بعض الأحيان.

ولكن لم يكن لدينا نقد عظيم وواسع بحيث يوجه الفلسفة في مسار آخر. ولربما يتحقق مثل هذا الأمر في المستقبل.

في الماضي، حينما كان الحديث يدور حول الفلسفة، لم تكن لتطرح سوى مسائل قليلة، أما في هذا اليوم لدينا الكثير من الفلسفات، ولو

أراد أحد ان يأتي بشيء جديد أو يوجه نقداً جديداً فليس باستطاعته ان يفعل ذلك بدون الالتفات الى ما في العالم من افكار جديدة. والشخص الوحيد الذي بمقدوره تقديم نقد جديد، هو ذلك الذي على معرفة بما في العالم من أفكار ونظريات جديدة.

س ـ البعض يتصور أن الفلسفة الاسلامية لم تستطع مثل الفلسفات الغربية أن تكوّن أرضية وأساساً لظهور تطورات وتغييرات اجتماعية وسياسية عظيمة. وقد يتصور هؤلاء ان هذا يعود لماهية الفلسفة الاسلامية، وليس الى السياسة والحياة والمجتمع. فما هو رأيكم في ذلك؟

ج ـ حينما نتحدث عن الفلسفة الاسلامية، ينبغي أن يختلف حديثنا عن الفلسفة الاجتماعية. كذلك ليس صحيحاً القول بأن الفلسفة لم تكن ذات تأثير على الأوضاع. فهذا التحول الذي نحن فيه، انما هو افراز للتحولات الفلسفية. والثورة التي قمنا بها، والتغيير الديني الذي نعيشه، أمر له جذور في الفلسفة. فهل يمكن ان تحدث كل هذه التحولات والتغييرات بدون فلسفة؟ والفلسفة لا تلقي معنى خاصاً، فأنا اعتبر دور العرفان في تطورات المجتمع، لوناً من ألوان الفلسفة، كما اعتبر التحول في أي فكر ما فلسفة.

اذن فليس صحيحاً أن يقال بأن الفلسفة لا تأثير لها. والفلسفة لها تأثير في مجتمعنا أيضاً وان كنا متخلفين الى حد ما عن قافلة الحضارة الغربية. فقد شهد الغرب تطورات وتغييرات علمية بينما نحن محرومون منها. فالتحولات العلمية التي ظهرت في الغرب أدت الى ظهور

تحولات وتطورات فلسفية ايضاً.

فالفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن العلم قط. صحيح انها ليست علماً غير ان العلم يرافق الفلسفة باستمرار. وليس باستطاعة الفلسفة ان تتجاهل الظواهر العلمية أبداً. كذلك لا يستغني العلم عن الفلسفة ايضاً. ولهذا السبب ادت التطورات المذهلة التي شهدها الغرب بعد عصر النهضة الى حدوث تغييرات فلسفية. فهذا التحول العلمي ليس لم يحدث في بلدنا فقط، وانما لم يحدث في البلدان الأخيرة الشبيهة ببلدنا أيضاً انطلاقاً من بعض التطورات الاجتماعية والتاريخية الخاصة والتي لا مجال لاستعراضها.

س ـ البعض يعتقد بأن الفلسفة الصدرائية ـ وعلى العكس من بعض الفلسفات الاخرى التي ظهرت في المجتمعات الاسلامية ـ تصطبغ بصبغة القدسية، وقلّما خضعت للنقد، فهل هذا ناشئ من الفلسفة الصدرائية نفسها؟

ج ـ لا ينبغي ان تصطبغ الفلسفة بالصبغة القدسية لأن الشيء المقدس غير قابل للنقد، بينما تكمن حياة الفلسفة في النقد. فالفلسفة تموت اذا لم يوجه اليها النقد. وعليه لا تختلف فلسفة ملا صدرا عن أية فلسفة اخرى. فالمذهب الفلسفي أو التيار الفلسفي يمكن ان يُنقَد، والفلسفة الاسلامية تعرضت للنقد ولازالت تُنقَد الى يومنا هذا.

لي محاضرة مطبوعة، أوردتها قبل سنوات في جامعة العلامة

الطباطبائي نقدتُ فيها فلسفة ملا صدرا. بل ونقدها آخـرون غـيري كالمرحوم «جلوة».

الفيلسوف المعاصر العلامة الحائري السمناني، انـبرى في الكـتاب ذي الأجزاء العديدة الذي ألّفه في فلسفة ابن سينا، لنـقد مـلا صـدرا والفلاسفة الذين تلوه. وتميز نقده بالشدة. وهذا معناه ان فـلسفة مـلا صدرا ليست مقدسة ولا ينبغي أن تكون مقدسة.

اذن ينبغي ان يكون هناك تفاوت بين الأمـر المـقدس والفـلسفة. فالوحي أمر مقدس وليس بمقدورنا نقده، اما الفلسفة فقابلة للنقد لأنها نتاج فكر الفيلسوف. وبما أن ملا صدرا فيلسوف، فانه قابل للنقد ولا يصطبغ بأية صبغة مقدسة.

س ـ هل يمكن أن يكون ثمة حوار بين الفلسفة الاسـلامية والفـلسفة الغربية، سيا وأن المذاهب الفلسفية الحديثة تصف الفلسفة الاسلامية بصفة الماوراء طبيعية؟

ج ـ اذن انتم تثيرون سؤالين: الأول يتعلق بصفة الماوراء الطبيعية للفلسفة الاسلامية، والثاني يتعلق بامكانية التـحاور مـع الفـلسفـة الغربية.

لابد أن أقول بأنّ المتافيزيقا أصل ومبدأ، والفلسفة عـلم مـاوراء طبيعي. فحذف ماوراء الطبيعة يعني حذف الفلسفة. فهل يمكن ان يُنظَر الى الفلسفة كفلسفة دون ان يكون لما وراء الطبيعة معنى؟

لابد أن يكون لديك ميتافيزيقا بالضرورة. فبدون المـيتافيزيقا لن

تكون للعلم أية قاعدة ومنطلق. فأسس العلوم قائمة على ركيزة الميتافيزيقا. وعليه لا نستطيع أن نتفلسف بدون ميتافيزيقا. نعم هناك جملة من الأفكار الوضعية التجريبية التي تعارض ما وراء الطبيعة. ولو نظرنا اليها بدقة وعمق لرأينا انها تنطلق من منطلق متافيزيقي أيضاً.

الغرب هو المهد الذي ظهرت فيه الافكار الوضعية وتعززت. ونشاهد في العالم الاسلامي نمطاً من هذه الأفكار أيضاً، فالمفكر الكبير ابن خلدون قريب جداً من المذهب الوضعي. ولربما باستطاعتنا ان ندعي بأنه وضعي تماماً، لكنه ليس من نمط حلقة فينا وكارناب، ولا ينكر الله تعالى.

بالرغم من ايمان ابن خلدون بالله، إلّا ان الأفكار الوضعية التجريبية مهيمنة عليه.

اذن فالفلسفة ميتافيزيقية بالأساس. ولو انعدمت الميتافيزيقا يوماً ـ ولن تنعدم ـ لانعدمت الفلسفة أيضاً.

صحيح ان بعض الفلاسفة يعارضون الميتافيزيقا مثل هايدغر أو نيتشة، ويعتبرونها انحطاطاً، لكنهم يقولون بالميتافيزيقا أيضاً.

فالمعارضون للميتافيزيقا فريقان: الفريق الأول هم الوضعيون التجريبيون كما هو الحال في حلقة فينا، والفريق الثاني مفكرون من قبيل هايدغر. فهؤلاء غير ماديين، لكنهم يعتبرون انحباس الفلسفة في الميتافيزيقا لوناً من الانحطاط.

ورغم ذلك ليس بمقدور هايدغر، وأعضاء حلقة فينا، ونيتشة، وغيرهم، الاستغناء عن لون من الوان الميتافيزيقا.

والشطر الآخر من سؤالكم الذي يتعلق بامكانية اقامة حوار مع الفلسفة الغربية، فأنا أقول: نعم يمكن ذلك، ولكن ثمة شروط لابد من توافرها. ومن اهم هذه الشروط هو ان ندرك فلسفتنا على الوجه الصحيح وأن نكتب مع التاريخ، وليس أن نقرأ كتاب «الأسفار» ثم نتصور ان فيه ما كان وما يكون وما هو كائن. علينا أن نعرف الظروف التي أُلِّف فيها كتاب الأسفار، ولماذا دار هذا الفكر بذهنه، وما هي حاجته الى ذلك الفكر بحيث اعتبره أصلاً.

من لا يعرف تاريخ الفلسفة، يعجز عن معرفة هذه الامور جميعاً. فقد تكون قراءة كتاب ما مضرة، لماذا؟ لأن علينا ان نعرف أفكار فلاسفتنا مع تاريخها وأدلتها وتأثيراتها، وأن تكون لدينا معرفة كاملة بأفكار الفلاسفة الغربيين. ثم نجد بعد ذلك ان من السهل التحاور مع هؤلاء الفلاسفة.

فالفلسفة بالذات، شيء واحد وان كانت لها أشكال مختلفة. والفلسفة بالذات تفكير أصيل مرتبط بالوجود. وفي هذا النمط من التفكير، تُطرح أمهات مسائل الوجود وقضاياه. فالفلسفات جميعاً تعود الى موضع واحد، غير ان ثمة اختلافاً في أشكالها وصورها. اذن لو علمنا فلسفتنا على الوجه الصحيح، ولو تعرفنا على الفلسفة الغربية كما ينبغي، نستطيع ان نتحاور بسهولة. وأنا اعتقد بضرورة مثل

هـذا الحوار، ولربما يمكن التوصل من خلاله الى نتائج ومعطيات جديدة.

س ـ هل تعتقدون بتهذيب وتنقيح الفلسفة الاسلامية؟

ج ـ حينما تستخدمون اصطلاح التنقيح، أقول ان الفلسفة لا يمكن ان تنقّح على أحد المعاني. فأنا اعتقد بأن الفلسفة الاسلامية لديها الاستعداد للتحاور مع غيرها، وقابلة للنقد والتغير. ولو تمّ مثل هـذا النقد والحوار ـ أي الحوار الصحيح مع المذاهب الاخرى ـ لاعتبرنا هذا النقد والحوار نوعاً من التنقيح.

فهذا هو التنقيح بالمعنى المطلوب في الفلسفة، وليس ان يأتي أحدهم كي يحذف شيئاً أو يضيف شيئاً أو يبرهن على شيء ما، منطلقاً في كل ذلك من ذوقه وسليقته ورؤيته الخاصة، مثل الأعمال التي نشاهدها في يومنا هذا. كما لو انبرى شخص لتلخيص كتاب «المثنوي»، فمن الواضح ان عملية التلخيص والايجاز ستتم وفق ذوق هذا الشخص ورغبته، لأنه حينذاك سيختار هذا الشعر ويحذف ذاك الخ وهذا عمل سيئ.

لربما يروق مثل هذا العمل لأولئك الذين لا يطيقون القراءة، لكنّ هذا العمل عمل غير صحيح في حد ذاته، لأن ذلك الشخص الملخِّص سيحكّم ذوقه وهواه في الحذف والاثبات. وهذا لا يُعد تلخيصاً. واذا كان المراد بالتلخيص ان نحذف البعض ونثبت البعض الآخر، فهذه سليقة شخصية. فهذا ليس تنقيحاً وانما هو تنقيص. وهذا تدمير لكل

كتاب سواء كان كتاباً شعرياً ام كتاباً فلسفياً.

اذن اذا كان مرادكم بالتنقيح، هو النقد، أو التعامل الفكري الصحيح، فهذه خطوة صحيحة.

س ـ باستطاعتي ان اقرّب هذه الفكرة من خلال الاستعانة بمثال: فالمقالات التي نُشرت خلال الفترة الأخيرة في الوجود الذهني واصالة الوجود وما أشبه، تتسم بالطابع النقدي. وهناك مقال مستقل انبرى فيه كاتبه لنقد اصالة الوجود. فأنا أعني بالتنقيح، هذا الأمر بالذات، ولا أدري هل طالعتم هذه المقالات أم لا؟

ج ـ نعم، هذه الفكرة عين فكرتي الى حد ما. فالتنقيح اذا كان بمعنى النقد، فأنا مؤيد للتنقيح، ولكن ينبغي ان يكون الناقد عالماً ومطلعاً لا أن يوجه النقد عن جهل. كما لابد للناقد من الالمام باصول الفلسفة ومبادئها وعلى علم بطبيعة التعامل مع المباحث الغربية. وفي ظل مثل هذه الألوان النقدية، يتحقق نوع من التنقيح.

س ـ ما هي مقومات فاعلية الفلسفة وحركتها؟ وهل لدى الفلسفة الاسلامية مثل هذه المقومات؟

ج ـ مثلما قلتُ، لاريب في ان المقومات التي تبعث على فاعلية الفلسفة وحركتها تتمثل في النقد والدراسة. والفلسفة الاسلامية لديها الاستعداد لتقبل وتوجيه النقد أيضاً. وينبغي على الفيلسوف الاسلامي ان يكون ناقداً.

س ـ على ضوء تدريسكم للفلسفة الاسلامية في الجامعات والحوزات العلمية على مدى ثلاثين عاماً، كيف ترون وضع تدريس الفلسفة الاسلامية؟ وما هي عيوب هذا التدريس؟

ج ـ الوضع الراهن للفلسفة في ايران جيد الى حد ما، ويمكن التفاؤل بمستقبله. ويعود ذلك الى العديد من العوامل التي من أهمها ان الثورة بعثت هذا التحرك الفكري فأدرك جيل الشباب انه ينبغي التوكيد على القضايا الاجتماعية والتفكير فيها من جديد. ولربما لم يكن الجيل السابق يتعامل مع هذه القضايا بهذا المستوى من الجدية. وعليه فقد حدث اقبال على الفلسفة بعد الثورة الاسلامية ولازال الاقبال متواصلاً، وهي تدرّس في اماكن عديدة من البلاد. وأنا شخصياً أعقد الآمال على الكثير من الشبان الذين بعضهم من تلامذتي.

ولا اخفي عليك ان هناك عيوباً ايضاً، فالكثيرون يتعلمون الفلسفة عن طريق أشرطة التسجيل. فيستمعون الى بعض الأشرطة ويقرأون كتاباً في الفلسفة، ثم ينزلون الى الميدان في تصور منهم أنهم قد أصبحوا فلاسفة!

طبعاً هذه مشكلة قائمة نعاني منها. فالفلسفة لا يمكن أن تكون عامة أو سوقية في يوم ما. والفلسفة ليست بالشيء الذي يمكن تعلمه من خلال الشريط أو الكرّاس.

وبصرف النظر عن هذه المشكلة وأمثالها، فاننا لو قارنّا هذا الزمان بالأزمنة الماضية، لكانت النتيجة تبعث على التفاؤل. فالكثير من شبابنا

تعلّموا الفلسفة بالشكل المطلوب، وعلى علم الى حد ما بالفلسفات الغربية.

أنا شخصياً اعتبر الوضع الراهن مقدمة لما هو أفضل. وسيكون هذا الوضع أفضل في المستقبل ان شاء الله.

س ـ هل تؤكدون لطلبة الجامعات على كتاب دراسي ما في حقل الفلسفة؟ فنحن لدينا العديد من الكتب المستخدمة حالياً في دراسة الفلسفة وتعلمها مثل «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، فما هو رأيكم في تدريس هذه الكتب؟ ثم ألا تشعرون بضرورة تأليف كتاب دراسي جديد في الوقت الراهن؟

ج ـ على ضوء الخلفية التدريسية الجامعية التي تمتد لثلاثين عاماً ـ وكما أشرتم انتم الى ذلك ـ لا أشعر بحدوث أي تغير في اسلوب تدريسي وذوقي. كما اني لست ملتزماً في تدريسي بمتن خاص، مع اني اكنّ للمتن الفلسفي احتراماً خاصاً، لاسيما لكتاب «بداية الحكمة» وكتاب «نهاية الحكمة» اللذين هما من تأليف استاذي العلامة الطباطبائي. ولكنني لا أعتقد بضرورة ان يقرأ طالب الفلسفة متناً خاصاً من بدايته والى نهايته، ويغرق في ذلك المتن.

وأنا أيضاً حينما ادرِّس، لا ادرِّس متناً خاصاً أو أوصي الطلبة بالاستغراق في ذلك المتن. فأنا لا احبذ هذا العمل ولا أراه صائباً.

انا وفي ذات الوقت الذي اعتقد بضرورة ان يكون هناك كتاب وأن

يفهم الطلبة المتن ويتعرفوا على الكتاب، أعتقد أيضاً بضرورة تعلم الفلسفة على يد استاذ. فالاستاذ هو الذي يعرف الطالب. كما أن كل طالب يختلف عن غيره من الطلبة. فالطلبة ليسوا بمستوى واحد. فالاستاذ هو الذي يعرف ما هو ضروري للطالب وما هو الكتاب اللازم والكراس المفيد. ولابد من طرح مختلف الأفكار. ولكن أن نجعل الطالب يغرق في كتاب معين، فلا اعتقد انه عمل صحيح. ينبغي انتخاب العديد من الكتب طبقاً لمذاق الاستاذ ودرايته والذي ينبغي ان يكون فيلسوفاً. فلا يصلح كل استاذ لتدريس الفلسفة. فالاستاذ الفيلسوف الناضج يستطيع بعد امتحان طلبته وتمحيصهم، وتعرفه على أفكارهم ومستوى تفكيرهم، ان يعرف ما هي الكتب المفيدة المتناسبة مع فكرهم وقابليتهم. فلا ينبغي ان يدرِّس الجميع كتاباً محدّداً، وفرضه ككتاب مطلق. فهذا عمل غير صحيح.

(٥)

التفسير وفهم الدين

س ـ نريد ان نبحث في فهم الدين وهل ثمة قراءات مختلفة له؟ لابد ان نقدم تعريفاً عن الدين في بادئ الأمر. وقدّم علماء الاجتماع وعلماء النفس وسائر الباحثين للدين تعاريف مختلفة. بل يرى بعضهم تعذر تقديم تعريف منطقي للدين لكثرة الأديان الموجودة. وينبغي أيضاً تحديد موقفنا ازاء الأديان، أي ان نفصل الأديان الوحيانية عن الأديان غير الوحيانية كي يتسنى لنا تقديم تعريف عن الأديان الوحيانية.

يا حبذا لو لخصتم لنا وجهة نظركم بهذا الشأن.

ج ـ كما ذكرتم، فالأديان مختلفة وكثيرة. والاختلاف بينها من الشدة في بعض الأحيان بحيث يصبح من المتعذر العثور على وجه للاشتراك فيما بينها. ومادمنا لا نصل الى جامع ذاتي وقدر مشترك بين الأديان،

فمن الصعب الوصول الى تعريف منطقي. ورغم ذلك من الممكن افتراض قدر جامع ـ وان لم يكن منطقياً وذاتياً ـ بين الأديان الموجودة في العالم طوال التاريخ. فجميع الذين يختارون ديناً ما، لديهم الافتراض التالي وهو الوصول الى أمر متعال، لاضفاء المعنوية على حياتهم، وبلوغ هدف فيما وراء الحياة المادية.

هذا المطلب، يلاحظ في معظم الأديان سواء كانت وحيانية أو غير وحيانية، حسب تعبيركم. فالأديان تبحث عن امر متعال.

اذا سلّمنا بهذه الحقيقة، ينبغي القول بأن هذا القدر الجامع، أمر مشترك بين جميع الأديان، والجميع يسعون للوصول الى السعادة في العالمين.

اما اذا شئنا تقديم تعريف منطقي، فلابد من تقديم تعريف مستقل لكل دين، لأن كل دين يختلف عن غيره من الأديان اختلافاً جوهرياً. فالدين الاسلامي يختلف عن الدين البوذي اختلافاً كبيراً، والفاصل بين الاثنين واسع الى درجة بحيث يصعب العثور على قدر جامع.

وكما توجد اختلافات كبيرة جداً بين الأديان غير الوحيانية، توجد اختلافات كبيرة أيضاً بين الأديان الوحيانية. بل هناك اختلاف بشأن «الوحي» بين الأديان السماوية. فالوحي من وجهة نظر المتكلم المسيحي، يختلف كثيراً عمّا هو عليه عند المتكلم الاسلامي. وهناك تباينات كثيرة بين الوحي الذي نفهمه نحن المسلمين وفُسِّر في كتبنا من قبل الحكماء والمتكلمين والعرفاء والمتشرعين، وبين الوحي الذي يفهمه

المتكلمون النصارى.

المتكلمون النصارى يقولون بأن المسيح عين الوحي، ليس كلامه فقط، وانما وجوده الجسماني ايضاً. بينما للوحي معنى آخر في الاسلام. بل للوحي معنى خاص في الدين اليهودي أيضاً. صحيح ان موسى كليم الله، وجاء في القرآن الكريم «كلّم الله موسى تكليماً» غير ان المسلمين يفهمون هذا التكليم بغير الطريقة التي يفهمها اليهود والنصارى. بل حتى المفكرين المسلمين يختلفون فيما بينهم في فهم الوحي. فلدى الأشاعرة تفاسير للوحي غير التفاسير التي لدى المعتزلة. فالمعتزلة يعتقدون ان كلام الله ـ الذي هو وحياني ـ مخلوق وحادث، بينما يعتبره الأشاعرة كلاماً نفسياً، مع ان الكلام النفسي يتطلب تفسيراً كثيراً. فهؤلاء لا يعتبرون الكلام لفظاً.

س ـ كلماتكم تكشف عن ان بالامكان مشاهدة بعض المشتركات بين مختلف الأديان، بل يمكن القول على الأقل بأن معظم الأديان تعتقد بوجوب ان يلتزم الناس بدين خاص من اجل أن يكون لحياتهم هدف ومعنى. فيُلاحظ ان اكثر الأديان تؤكد على ضرورة بلوغ المرء لأمر متعال، أو كما يقول «رودلف اوتو» هناك أمر قدسي وحقيقة ما ورائية في جميع الأديان، والتي يمكن ان تُعد وجه الاشتراك وجوهر الأديان.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ألا تعتقدون أننا ومن أجل الوصول الى تعريف أدق، لابد من التمييز بين الأديان الوحيانية والأديان غير الوحيانية. فالأديان الوحيانية تعتقد ـ على سبيل المثال ـ بوجود اله واحد بعث الأنبياء

لهداية الناس وأنزل الوحي عليهم، بينما ترفض بعض الأديان هـذا المـعنى للوحي، رغم ان الأديان الوحيانية لديها العديد من الاختلافات في الرأي والتفاسير بشأن الوحي.

المراد هو ان نعترف بهذا التقسيم في بادئ الأمر، كي نطرح بـعد ذلك مباحث أدق حين تفسير المتون الدينية وبحث الطريقة التي يمكن فهمها بها. أي لابد من الاهتمام بهذا الاختلاف في وجهات النظر من اجل ألا نتعامل معها بشكل واحد.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تعتقدون ان هداية الناس، هي الغاية التي تسعى اليها الأديان؟

ج ـ اؤكد ثانية ان جميع الآديان ورغم الاخـتلافات في وجـهات نظرها، تعتقد بوجود أمر متعال، وترى ان بـلوغه يـوجب السـعادة ويعطي المعنى للحياة. اما الاختلاف بين الأديان لاسيما بين الوحـيانية وغير الوحيانية، فكبير جداً على هذا الصعيد. فالله في الديانة البوذية ـ على سبيل المثال ـ ليس بالصورة التي هو عليها في الأديان الوحيانية. كما ان مقام «نيروانا» الذي يُعد غاية هذا الدين، لديه معنى مبهم في هذه الديانة. فما هو مقام نيروانا؟ وهل هو مقام الهي؟ هل هو مقام الذات ام مقام الالوهية ام مقام الصفات ام مقام الفناء؟ أُلِّفت العديد من الكتب في شرح هذا المقام. المراد هو ان البون شاسع جداً بين الأديان. والقدر الجامع هو الأمر القدسي والمتعالي.

س ـ هل تُعد هداية البشر هدفاً أساسياً في الأديان الوحيانية؟

ج ـ جميع الأديان تدعو لهداية البشر، وهذا أمر بديهي. فالجميع تهدف الى هداية الانسان الى الطريق الصحيح القويم. فبما ان الانسان يتعرض للانحراف باستمرار، فالأديان تسعى لانقاذه من هذا الانحراف وايصاله الى السعادة. فالانسان كائن تابع للغرائز والعواطف، وخاضع لمختلف الظروف الاجتماعية، ويعاني من حالة الضعف، ويتقلب من حال الى حال، لذلك من الممكن ان يقع في فخ الانحراف. من هنا جاءت الأديان لحل هذه المشاكل. فجميع الأديان وحيانية وغير وحيانية، تسعى لهداية الانسان الى الطريق المستقيم.

س ـ حينما يدور الحديث حول الهداية، وأن الله تعالى وضع بين ايدي الناس تعاليم بواسطة رسله، والتي أخذت طابع المتن والكتاب السماوي في بعض الأديان، لابد من طرح السؤال التالي: ألا ينبغي ان يفهم الانسان الكلام الالهي ويدركه من أجل ان تتحقق تلك الهداية؟

ج ـ من الواضح ان من شروط هداية الانسان في ظل الوحي والكلام الالهي ان يفهم الكلام الالهي. ولو عجز عن فهمه، فلن تتحقق تلك الهداية. بل ان الكلام الالهي انما جاء من أجل الفهم، جاء كي يفهمه الناس. فلو نزل الوحي الالهي وبقي في مكمن الغيب، فلن يفهمه أي أحد. ولو التفتنا الى التفاوت بين كلمتي النزول والتنزيل الواردتين في القرآن الكريم، لأدركنا انّ كلمة التنزيل تعني التنزل من مقام متعال ومكمن غيبي. والهدف من هذا النزول هو ان ينطبق مع فهمنا. فبما اننا لا نستطيع الوصول الى مكمن الغيب، تنزل تلك الحقيقة الغيبية من أجل

ان تنطبق مع فهمنا. وفي مثل هذه الحالة نفهم الكلام الذي يجري على لسان الرسول، فنهتدي في ظل فهمه والعمل به.

س ـ هاهنا يطرح العديد من التساؤلات:

١ ـ هل ينبغي أن تكون لدينا أفهام مطابقة للواقع؟ واذا لم تكن لدينا أفهام منطبقة مع الواقع، فلا معنى للقول بأن الدين جاء لهداية الانسان، فماذا تقولون؟

٢ ـ هل تعتقدون أن لدينا أفهام منطبقة مع الواقع؟ هل ينبغي ان تكون لدينا أفهام ثابتة للدين ام ينبغي أن تكون متغيرة؟

ج ـ حينما نقول بأن الوحي قد نزل لهداية البشر، فالوحي حقيقة وليس تابعاً للانسانية وليس من نتاج ذهني وفكري. الوحي حقيقة منزلة خارجة عن ذهننا. الوحي واقعية غيبية، وينبغي أن يكون لديّ فهم صحيح عنها. واذا كان ولابد أن يكون فهمي ملاكاً، فلا حاجة حينذاك لنزول الوحي، لكن حينما ينزل الوحي ويأتي لفهمي، ينبغي أن ينطبق فهمي مع الوحي.

س ـ هل من الممكن أن يكون لدينا فهم مطابق للواقع بشأن الوحي؟

ج ـ اذا لم يكن ذلك ممكناً لما نزل الوحي. فالوحي قد نزل لفهمنا أساساً. فاذا كان من المتعذر ادراك الوحي وفهمه، لما كان هناك أي معنى لنزول الوحي. فالوحي، للأناس المستعدين، كالأنبياء والأولياء والمفسرين، والأناس الذين لديهم القابلية على فهم الوحي. اذن هناك

امكانية لفهم الوحي دائماً.

س ـ نحن نرى الاختلافات في الفهم، أو حسب تعبير أهل القلم، نشاهد العديد من القراءات للأديان. أو على الأقل هناك اختلاف في وجهات النظر على صعيد فهم بعض الامور الدينية طوال التاريخ. ولا ريب في ان هذا الأمر غير جديد. ولو أردنا ان نبدأ البحث من القرآن الكريم، نجد الأشاعرة يفهمون بعض الآيات بطريقة، والمعتزلة يفهمونها بطريقة اخرى. فالأشاعرة يفهمون الجبر من الآيات القرآنية، والمعتزلة يفهمون منها التفويض والاختيار المطلق. اذن وعلى ضوء الاختلاف في فهم بعض المفاهيم الدينية، كيف يمكن القول بأنّ الفهم مطابق للواقع؟

ج ـ هذ السؤال لا علاقة له بالوحي. فهذا الاشكال يصدق على جميع الامور. فهل لدينا فهم واحد لجميع هذه الحقائق؟ فالأفراد لا يفهمون حقيقة العالم ـ مثلاً ـ بشكل واحد. ويصدق هذا الكلام على المتون الوحيانية.

لو راجعنا التاريخ لرأينا كيف يقدم المؤرخون تفاسير مختلفة للحدث التاريخي الواحد، وكيف يفهمه كل واحد فهماً مختلفاً. غير أن الأفهام المختلفة نوعان: هناك من يفهم الوحي في مرتبة العقلانية، وهناك من يفهمه في مرتبة أعلى من مرتبة العقلانية. وفي هذه المرحلة يتلطف العقل.

وهناك مرحلة اخرى يسمع فيها المرء الوحي بأذنه، أي أن الوحي يرن في اذنه مباشرة. ومثل هذا الشخص اكثر من غيره فهماً وادراكاً

للوحي. والاختلاف في درجات الفهم، اختلاف طولي. فالرسول محمد (ص) يفهم الوحي فهماً يختلف تماماً عن فهم البدوي. فحينما يقول الامام علي (ع) انه قادر على تفسير «باء» بسم الله حتى الصباح، فهذا يعني انه توصل الى حقائق لا توجد اذن مؤهلة لسماعها وفهمها. وهذا امر يتصل بدرجات الفهم. فالفهم لديه درجات ومستويات. فالذي هو في الدرجة الأقل لا يستطيع ان يفهم الدرجة الأعلى، بينما الذي في الدرجة الأعلى يدرك الدرجة الأسفل ادراكاً كاملاً.

فالاختلاف الطولي في الفهم والذي هو على صلة بمراتب الناس أو الكمالات الروحية، أمر معترف به، ولا يؤثر على جوهر الموضوع. فالحقيقة، حقيقة واحدة، لكنها تكون في صورة حسية في اذن الفرد الذي لم يتجاوز المرتبة الحسية، وفي صورة عقلانية وفلسفية للفرد الذي هو في مرتبة العقل والفلسفة، وفي صورة شهودية للعارف، وفي صورة وحيانية للرسول (ص) الذي يدرك الوحي بشكل مباشر. وجميع هذه المراتب موجودة. اذن فالاختلاف في درجات فهم الناس في ادراك معنى الوحي، لا يعني ان ثمة اختلافاً في الحقيقة. فالحقيقة واحدة لكنها على درجات.

س ـ هذه فكرة رائعة. فلا ريب في وجود مراتب ودرجات طولية للفهم. ويمكن ان نضرب «الوحدانية» مثلاً على ذلك. فجميع الناس يتحدثون عن وحدانية الله. ولربما يكون تصور الناس العاديين للوحدانية هو الوحدة العددية. بينما تصور ملا صدرا لوحدانية الحق تعالى هو الوحدة الحقة

الحقيقية. ومما لا شك فيه ان الاثنين يفهمان وحدة الحق تعالى، لكنّ هذا الفهم يختلف في المراتب الطولية.

ج ـ الوحي نفسه يدعونا الى الوحدانية، غير أن ادراك معنى الوحدانية ذو درجات مختلفة. فقد يفهم أحدهم من الوحدانية أو الواحد معنى عددياً، ويفهم غيره معنى آخر. فحينما يتحدث عن وحدانية الله يريد بها الوحدة الاطلاقية، وهي الوحدة التي لا تدع مجالاً للكثرة وليس لها مقابل.

اذن فانظروا كم هو الفاصل بين هذين الواحدين؟ فالذي يدرك من وحدانية الله معنى عددياً يختلف اختلافاً كبيراً عن ذلك الذي يدرك منها معنى اطلاقياً. والفاصل بين الاثنين حتى أكبر من الفاصل بين الوجود والعدم.

حينما يقول الحلاج: «ليس في جبتي إلّا الله»، يشير الى الوحدة الاطلاقية. فهو لا يقول «انا الله»، وانما يقول: «أنا غير موجود، والكثرات المنطوية في الحق تعالى، ليست سوى الحق تعالى. فلا وجود لـ «أنا» قط. فأنا يعني هو.

فانظركم هو الاختلاف بين الوحدتين!

فهذا الاختلاف، اختلاف في مراتب ودرجات فهم الأفراد. وهذا النوع من التفاوت، لا اشكال فيه، وغير قابل للاجتناب. ويلاحظ في امور كثيرة.

س ـ دكتور، تحدثتم عن الاختلاف في الأفهام الطولية، بودي لو تحدثتم

لنا عن الاختلاف في الأفهام ذات الجانب العرضي وغير القابلة للجمع.

ج ـ من العسير ان نفصل اختلاف الأفهام العرضية عن اختلاف الأفهام الطولية، لأنه غالباً ما تكون مشتبكة فيما بينها، وغالباً ما يشبه بعضها البعض الآخر. وقد يرجع الاختلاف في الفهم بين الناس الى الأحكام المسبقة والأغراض والنفسانيات والظروف الاجتماعية وصعوبة فهم المتون. وهناك الكثير من العوامل التي تؤثر على طريقة فهمنا للمتون. ورغم ذلك ليس بالامكان القول بأن جميع الأفهام العرضية صحيحة. فقد يكون لدى شخصين فهمان متناقضان لمتن واحد. فلو ادعينا بأن كل فهم لذلك المتن صحيح، فلابد ان نعتبر كل فهم متناقض صحيحاً، ونجيز جمع المتناقضين، بينما يرفض العقل جمع المتناقضين.

فلو فرضنا اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في موضوع الجبر والاختيار، عرضياً ـ رغم اني اعتبره طولياً ـ فلا يمكن ان نقول بأن رأي الاثنين صحيح. فمثلما لا يمكن تجنب اختلاف الأفهام الطولية كذلك لا يمكن تجنب اختلاف الأفهام العرضية. وطالما يلاحظ هذا الأمر على مدى التاريخ. والعوامل التأريخية، نفسها مؤثرة أيضاً.

وقيل ان أحد فقهاء المذهب الشافعي، غيّر بعض فتاواه حين سفره من بغداد الى مكة. ومعنى هذا الكلام هو ان السفر يضيف تجارب جديدة، ويؤدي الى ظهور اجتهاد جديد. بل ان الظروف قد تؤدي الى تغيير الأفهام في بعض الأحيان.

ولاريب في ان الأفهام تُرفض حينما تصل الى مرحلة التناقض والتضاد. فنحن نشاهد اختلاف الفهم في فروع الأحكام أو اختلاف الفهم في تفسيرها طوال التاريخ. وهذا الاختلاف في الأفهام ليس مذموماً دائماً، لأنه قد يؤدي الى تطور الأفهام وتكاملها في بعض الأحيان.

علينا السعي من أجل أن يحصل لدينا فهم أفضل. ويمكن أن نقول: بما أن الأفهام مختلفة، اذن علينا السعي كي يتكون عندنا فهم أفضل. ولا يمكن القول: بما أن الأفهام مختلفة اذن يقع بعضها في عرض الآخر. فرغم وجود الاختلاف في الفهم ـ والذي هو موجود دائماً ـ علينا ان نسعى لفهم المتون كما ينبغي. وعليه لا يمكن ان تُعد الاختلافات في الفهم، صحيحة جميعاً. فهذا ما يمكن ان يُعد تخلياً عن المسؤولية.

س ـ ذكرتم بأنّ فهم الأشاعرة والمعتزلة للجبر والاختيار، فهم طولي لا عرضي. وهناك من يفسر الجبر تفسيراً عرفانياً كتفسير ابن العربي، وجلال الدين الرومي، وبعض العرفاء الآخرين. فهل تعتقدون ان الجبر العرفاني قابل للجمع مع الاختيار؟ وهل يمكن اعتبار الجبر الأشعري جمعاً عرفانياً؟

ج ـ بعض الآراء الأشعرية والمعتزلية في الجبر والاختيار، ذات جانب سياسي، غير ان مسألة الجبر والاختيار، لا تتعلق بالأشاعرة والمعتزلة، وانما هي مسألة الانسان دائماً، وتصطرع حولها جميع الفرق والنحل. وهي قضية جوهرية عند جميع الأفراد متدينين وغير متدينين، شرقيين وغربيين. كما انها على صلة بدرجات الانسان ونظرة الناس

الى العالم.

أشرتم الى الجبر العرفاني، ولا شك في أن بعض العرفاء هم أشاعرة بحسب الظاهر، ولكن ينبغي في بحث الجبر والاختيار النظر الى نظرة الانسان للعالم. فقد يرى المرء نفسه فرداً مقتدراً ومختاراً ومريداً وأنه في جانب والعالم في جانب آخر، وبمقدوره ان يتصرف ما يشاء. فمثل هذا الفرد يعطي لنفسه اختياراً مطلقاً.

وقد تكون لدى الانسان نظرة اخرى الى الوجود فيقول: بما انني أرى بأمّ عيني القدرة الالهية المطلقة التي لا تزول، أشعر بالحياء ان أقول بأنني فعلتُ هذا الأمر أو ذاك، وانما أرى نفسي فانياً في الارادة الأزلية للبارئ تعالى. ومعنى هذا الكلام ليس انني لا امتلك الارادة، بل معناه انني وارادتي وكل شيء من أشيائي، خاضعون للارادة الأزلية. كذلك يصح أن اقول بأن لديّ ارادة، ويصح أيضاً ان اقول بأن الله فعل هذا الأمر.

ورد في القرآن الكريم: ﴿وما رميتَ اذ رميتَ ولكنّ الله رمى﴾. فالرسول رمى والله رمى. كلاهما صحيح. فأنا فعلتُ هذا، والله فعله ايضاً. فلو نظرنا من منظار المقهورية لرأينا ان الله هو الذي فعل، ولو نظرنا من منظار ارادتنا لرأينا أننا الذين فعلنا. قد يرى الانسان نفسه، وقد يرى الله. فالانسان ليس في حالة فناء دائماً ولذلك يتحدث بأحاديث مختلفة بحسب الحالات المختلفة. فحينما يرى نفسه يقول: أنا الذي فعلت، وحينما يرى ارادة الله المطلقة يقول: الله الذي فعل.

قد نرى تناقضاً بين كلمات العرفاء في بعض الأحيان، لكنها ليست تناقضات في حقيقة الأمر.

في القرآن الكريم، قد نلاحظ مثل هذا الأمر ايضاً. فتارة يقول: ﴿وأن ليس للانسان إلّا ما سعى﴾.

اي أن الانسان هو ذلك الذي يعمل عملاً ما. فهذه الآية تتحدث عن ارادة الانسان وتثبت له هذه الارادة.

وتارة يقول:

﴿انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾.

اي ان الهداية بيد الله لا بيد الانسان.

وهناك آية تقول:

﴿ان الله هو الهادي﴾.

فهذه الآية تجعل الهداية بيد الله تعالى فقط.

وجاء في آية اخرى:

﴿فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾.

فكما ان الله هاد، كذلك هو مضل ايضاً.

بتعبير آخر: نحن قد ننظر من خلال قهارية الله تعالى وقدرته الأزلية، فنرى انفسنا تحت تأثير تلك الارادة تماماً.

فهذا لا يُعد جبراً. فأنا مختار، وباستطاعتي ان اقرر وأفعل. الاختيار تابع لي، ولكن لمن أنا تابع؟ فاذا كنتُ أنا تابعاً بكل وجودي للقدرة الأزلية الالهية، فلابد ان تهيمن عليّ جبارية الله وقهاريته وأزليته ولا

نهائيته. لديّ ارادة، لكنها مقهورة في الوقت نفسه من قبل ارادة الله. فالارادتان صحيحتان، وتقع كل منهما في طول الاخرى لا في عرضها.

ورد عن أئمة اهل البيت (ع):

«لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين».

البعض يتصور بأن هذا الأمر الواقع بين أمرين، أمر ثالث، في حين لا يقع حد وسط بين الأمرين المتقابلين. فهذا الأمر يعتمد على حالتك بالذات. فحينما تنظر الى المطلق، فهذا جبر عرفاني. وحينما لا ترى قهارية الحق وترى نفسك، فهذا تفويض. فالأمر بين أمرين، نوع من النظر.

س ـ أوردتم مثالاً عينياً ومحسوساً بهذا الصدد. فنحن قد نتصور بعض الأفهام انها عرضية بينما هي ليست عرضية. وقد نشاهد تناقضاً في نص ما بينما لا يُعد تناقضاً في حاق الواقع. وهذا نابع من الخطأ في فهمنا. وسعى الفضلاء ومن خلال بعض المعايير والملاكات الخاصة لاعادة اختلاف الافهام العرضية الى اختلاف الافهام الطولية. وهذا ما يمكن ملاحظته في الأبحاث المتصلة بآيات الجبر والاختيار التي قام بها المفسرون.

وسعى صدر المتألهين في آثاره الى الجمع والتوفيق بين الكثير من آراء الفلاسفة. كذلك حاول الفارابي ان يوفق بين آراء افلاطون وأرسطو، ويشير الى ان الاختلاف في فهم الناس لافلاطون وارسطو، والذي يعتبرونه عرضياً، هو طولي وليس عرضياً.

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هو: لو سلّمنا بأن لدينا أفهام طولية

وثابتة، وليس بمقدورنا كذلك ارجاع الأفهام العرضية الى أفهام طولية، فلماذا لدينا نوعان من الفهم للدين: نوع ثابت، ونوع متغير. وقد أشرتم الى تعذر ان تكون لدينا أفهام متغيرة وقراءات متعارضة ومتناقضة للدين حينما يدور الحديث حول هداية البشر والكلام الالهي. لكننا حينما ننظر للدين نراه عبارة عن مجموعة من الأركان والأجزاء. ونواجه في بحث العقائد، والأخلاق، والأحكام، مئات القضايا والمسائل التي هناك أفهام متغيرة ازاءها.

والمغالطة هي ان تقوم بتعميم الحكم المتصل بالأجزاء، على الكل. فنستنتج من تقبّل بعض تلك المسائل لقراءات مختلفة، ان جميع تلك المسائل تتقبل قراءات مختلفة. فليس من الدقة القول بأن لدينا قراءات ثابتة أو مختلفة للدين، فما هو رأيكم في ذلك؟

ج ـ ينبغي في بادئ الأمر ان اصحح كلمة «القراءة». ففي هذا اليوم يتصاعد الحديث عن اختلاف القراءات. فالذين يبحثون عن القراءات المختلفة، انما يتحدثون في الواقع عن الاختلاف في التفسير. والاختلاف في التفسير والفهم يختلف عن الاختلاف في القراءة. فالاختلاف في القراءة في العالم الاسلامي لا علاقة له بالاختلاف في التفسير، اذ قد تُقرأ بعض الآيات بصور مختلفة، فالآية ﴿وان من شيء إلّا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، يقرأها البعض كالمرحوم الحاج «سلطان غنابادي». «.. لا يفقهون تسبيحهم»، وذلك في تفسيره «بيان السعادة». كذلك الآية «.. ولا الضالين»، يقرأها البعض «. غير الضالين».

فاختلاف القراءة متصل تاريخياً بالاختلاف في قراءة الآيات، وقد لا يؤدي الاختلاف في القراءة الى الاختلاف في التفسير.

س ـ لو سلّمنا بأن لدينا أفهام طولية وثابتة، كما لا يمكن نكران الأفهام العرضية وغير الثابتة، فالقراءات المختلفة للدين ـ أو حسب تعبيركم التفاسير المختلفة للدين ـ قد تجابه بالاثبات وقد تجابه بالنفي. أي يعتقد البعض ان لدينا قراءات ثابتة للدين، ويعتقد البعض الآخر ان قراءاتنا للدين قراءات مختلفة. اذن بما ان للدين ثلاثة أركان، أي عقائد، وأخلاق، وأحكام، وبما ان كل ركن لديه الكثير من المفردات والمسائل، والتي لدى بعض المفسرين والباحثين أفهام ثابتة ازاء بعضها، وأفهام عرضية ازاء البعض الآخر، فما هو رأيكم في ذلك؟

ج ـ سبق وأن قلتُ بأن الاختلاف في تفسير النصوص والمتون، أمر لابد منه، فضلاً عن انه عمل محمود. فلو كان لدى جميع الناس فهم واحد لمتن ما طوال التاريخ، لأُغلق باب التفكير وتعطل فهم الانسان. فالاختلاف في التفسير، أمر قائم ولا ينبغي أن نأتي بدليل على وجوده. بل على الذين ينكرونه ان يأتوا بدليل، لأن أفضل دليل على اثباته هو وقوعه. ونحن نلاحظ الاختلاف في الفهم والتفسير طوال التاريخ.

هناك اختلاف حتى على صعيد التفاسير التي كُتبت لتفسير القرآن الكريم. وهذا أمر لا يمكن نكرانه. والبحث يدور حول الأمر التالي: ان هناك اختلافاً في تقويم هذه التفاسير، بدءاً بالتفاسير الوضعية وانتهاء بالتفاسير العرفانية والتأويلية التي تنظر للقرآن الكريم من منظار

الآيات الأنفسية. فالتفاسير العرفانية تعتبر الآيات القرآنية متصلة بعالم الباطن. فتقول مثلاً ان الصراع ما بين موسى وفرعون الذي يتحدث عنه القرآن الكريم، قد وقع في عالم النفس لا في الخارج. هذا اللون من التفاسير نجده عند عبد الرزاق الكاشاني. كما نجد التفسير الوضعي عند الطنطاوي وأحمد خان الهندي. لدينا كذلك تفاسير عقلية، وفلسفية، وتاريخية، وأدبية. وهذه التفاسير ليست خاطئة، وانما هي حقيقة غير قابلة للانكار.

والسؤال المطروح عادة هو: هل نقول ان جميع هذه التفاسير صحيحة؟ أي هل فهم جميع المفسرين للآيات القرآنية صحيح، بدءاً بتفسير ابن عباس وانتهاء بتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي؟

المفسر الذي يسعى لأن تكون لديه نظرة جادة، ينبغي عليه أن يسعى لانتخاب افضل طريقة لفهم المتن. فوجود التفاسير المختلفة لا يعني اننا لا نمتلك فهماً ثابتاً. فالدين أمر ثابت. والأمر الغيبي الذي جاء من عالم الغيب ثابت. لكن الأفهام هي التي تتغير. أي ان فهمنا للدين متغير، وتغير الفهم لا يعني تغير المتن أو تغير الدين.

س ـ فضلاً عن ان الدين أمر ثابت، فهل لدينا أفهام ثابتة للدين أيضاً، أم أن أفهامنا متغيرة دائماً؟

ج ـ الفهم على صلة بالانسان، والانسان متغير، فالفهم متغير ايضاً. فما هو الفهم بالأساس؟ عقل الانسان متغير، غير ان العقل الأول ثابت، فلو كان لدينا عقل كلي، أو لو كانت العقول التي تحدث عنها افلاطون

ثابتة، لكنّ عقلي غير ثابت لأنني غير ثابت. فعقلي يتعامل مع وجودي وعواطفي.

س ـ حينما نتحدث عن الأفهام الطولية، فهل لدينا اعتقاد بالأفهام الثابتة التي تؤلف النواة المركزية لأفهامنا؟

ج ـ الثابت، ثابت في مكمن الغيب، والقرآن ثابت في عالم الغيب، وثابت في عقل الأنبياء والأولياء، وغير ثابت في عقلنا نحن الناس العاديين.

س ـ هل أفهامنا جميعاً متغيرة؟ فسبق أن قلنا بأن لدينا مئات المفردات والمسائل الدينية، فهل لدينا فهم ثابت ازاءها، بل هل لدينا فهم ثابت ازاء كون صلاة الصبح تتألف من ركعتين؟

ج ـ نعم، لدينا فهم ثابت ازاء الكثير من المسائل والأحكام الدينية، مثل اعتقادنا بأن الله واحد. فالوحدانية تمثل اصل اصول الدين الاسلامي. فالمنطوق القائل «الله واحد»، منطوق ثابت. غير ان ثمة اختلافاً في فهم معنى الواحد. فهل هو واحد عددي، ام واحد اطلاقي، ام واحد سنخي، ام واحد شخصي؟ فالاختلاف، في فهم معنى الواحد، اما الواحد نفسه، فأمر ثابت وبديهي.

س ـ يمكن القول بأن لدينا منطوقاً أساسياً هو أن الله واحد، ثم ينقسم هذا المنطوق الأساسي الى العديد من المنطوقات الفرعية والتي يقع فيها الاختلاف في وجهات النظر. ا ليس كذلك؟

ج ـ مما لا شك فيه ان الدين ثابت، ولدينا مفاهيم ثابتة ايضاً. ولدينا فهم طولي في وحدانية الله. فنحن نمتلك اصولاً عقلية ثابتة لو أنكرناها لرسمت علامة استفهام كبيرة حول فهم الانسان. فمنطوق «اجتماع النقيضين محال»، فهم ثابت، ولو زال هذا الفهم الثابت فلن يكون لدينا أي فهم آخر. هذا الفهم ثابت لكنه لا يعني ان العلم ثابت. فالتغيير في العلوم أمر محسوس لاسيما العلوم التجريبية. فما يُعد في هذا اليوم علماً من المحتمل ان يتغير غداً. فالمعرفة البشرية في تطور دائم وتغير مستمر. والتطور في التاريخ أمر واضح.

فالعالم متغير، وأنا متغير أيضاً. وأنا اؤثر في العالم والعالم يؤثر عليّ. فنحن لدينا تأثير متبادل مع العالم، ولولا التغيير، لما كان للتاريخ أي معنى. وهذا لا يتنافى مع الامور الثابتة. فالحقائق ثابتة في الأصل، لكنّ تلك الحقيقة الوجودية التي تأتي من مكمن الغيب الى هذا العالم تصطبغ بصبغة هذا العالم. تأريخ النبوة لو أخذتموه بنظر الاعتبار لرأيتموه يصدق على القرآن والتوراة والانجيل. والله تعالى قد تحدث مع موسى وعيسى. فهل أحكام الله كما وردت في التوراة والانجيل لا تختلف عن أحكام القرآن؟

الوحي هو الذي تغيّر، الآيات المكية تختلف عن الآيات المدنية. وهذا لا يتعلق بالتفسير والتأويل.

س ـ يوجد في القرآن الكريم ناسخ ومنسوخ، وهذا أمر لا ينكره أحد. اذن حينما يدور الحديث حول المتن الديني، فهل فهم مراد الشارع أمر مهم ام

لا؟ فالبعض يعتقد بأن مراد المؤلف مهم جداً سواء كان المتن دينياً أو غير ديني، وينبغي السعي من أجل معرفة مراده. والبعض الآخر يرى ان مراد المؤلف غير مهم اطلاقاً، انما المهم هو مراد القارئ. فمن الممكن ان يفهم القارئ المتن ويدركه بشكل أفضل من المؤلف، بل قد يصل القارئ الى فهم لم يقصده المؤلف قط. لذلك نريد التعرف على وجهة نظركم فيما يلي:

١ ـ هل مراد الشارع مهم؟

٢ ـ هل يمكن التوصل الى مراد الشارع؟

٣ ـ هل ينبغي التحقيق في كل ركن من أركان الدين من اجل بلوغ مراد الشارع؟

ج ـ كما قلتم، بعض انصار التأويل يعتقدون انه لا شأن لنا بمراد الكاتب حين التعامل مع المتون والنصوص الدينية. ويقولون بأن المتن صامت ولا يتحدث معنا، ولابد من استنطاقه. ولا شك في حدوث حالة من عدم الالتفات تتمثل في الاعتقاد بتعذر بلوغ مراد الكاتب. من أجل فهم مراد الكاتب، لا طريق لنا سوى المتن نفسه.

فلابد من الانطلاق نحو المتن، وينبغي ألا نتوقع ان تكون جميع الأفهام واحدة.

طبعاً لو استطاع أحد أن يبلغ مراد الكاتب، لكان هو المطلوب. ولكن هل تعتقدون بوجود طريق يوصلنا الى مراد الشارع وارادة الله؟

معظم بحوث الاصوليين تدور حول مراد المتكلم. وغالباً ما يطرحون المسألة مع التشبيه. فحينما يقول السيد لغلامه: آتني بالماء

فمراده هو كذا وكذا، ثم يقولون حينما يأمر الله امراً فهل نفهم ما هو مراده؟ ان مراد الله يبيّن دائماً في جملة واحدة. والجملة عادة ما تكون قاصرة عن تبيان مراد الله الحقيقي. فالجملة تتميز بالمحدودية دائماً. والألفاظ أوعية محدودة لبيان المعاني. فالمعاني أوسع من الألفاظ دائماً. وعالم المعنى أوسع من عالم اللفظ والكلمات.

أعتقد ان السعة الوجودية للرسول الأكرم محمد (ص) بحجم دائرة الوجود. اين سعة عالم المعنى واين سعة عالم اللفظ؟ هل تعتقدون ان بمقدور اللفظ استيعاب جميع المعنى؟ بنظري: نعم ولا. فجميع المعنى منعكس في اللفظ، وجميع المعنى غير منعكس في اللفظ. فالمعنى غير المتناهي ينعكس في اللفظ بمقدار ما لدى اللفظ من استعداد. كما يمكن القول ان ذلك المعنى لم ينتقل بأسره الى هذا اللفظ.

في النصوص غير المقدسة، سعة عالم المعنى ليست كبيرة جداً. فالشاعر قد يقول شعراً يفهمه السامع ويدرك مراده منه الى حد ما. أما في النصوص المقدسة التي يأتي فيها المعنى من العالم اللامتناهي، فهل يعد اللفظ تجلياً لذلك المعنى؟ وهل يتجلى اللامتناهي في المتناهي؟ ليس الأمر كذلك، لأن غير المتناهي، غير متناه على اية حال. والاختلاف التفسيري ناشئ من هذا الأمر بالذات.

بعد هذا كله نعود لسؤالكم فنقول بأن مراد الشارع أمر لا يمكن التوصل اليه مع هذه السعة الوجودية. فحينما ينعكس مراد المتكلم والشارع في جملة، فأفهمه أنا، فأنا لا أعطي للجملة هذا المعنى، وانما

كان يريد ان يقول هكذا. بتعبير آخـر: النـصوص المـقدسة تختلف اختلافاً كبير جداً عن النصوص غير المـقدسة، بـينما أتـباع التأويـل يسوقان الاثنين بعصا واحدة.

فقد نفسّر القرآن الكريم، وقد نـفسّر ـ حسب العـرفاء ـ في ظـل القرآن. قد يفسِّر الفخر الرازي أو ابن العربي القرآن أحياناً، وقد يفسّر ابن العربي نفسه في ظل القرآن. أي حينما أرجع الى القرآن الذي هـو نص لا يتناهى وأعرض عليه فهمي، تحدث حالة من المـعاملة بـيني وبين النص. فأنا أدخل الى النص، والنص يدخل الى مستوى فهمي. فأحد معاني هذا الكلام هو انني فسّرت النص، والمعنى الآخر عـبارة عن انني فُسِّرتُ بواسطة النص. فالنص المقدس يفسرني. فبما أن النص لا يتناهى، وبما أنني متناه، فأنا أُفسَّر في ظل المتن. هذه النـظرية التي أطرحها أفضل بكثير من رأي انصار التأويل.

س ـ يمكن القول بأن النص غير صامت، والقارئ يفهم درجات منه بما ينسجم مع فهمه.

ج ـ تحدث حالة من التعامل. فبالرغم من انني أتـعلم شـيئاً مـن النص، ولكن بما ان النص أوسع مني، فأنا أُفسَّر في ظله. فـلستُ أنـا الذي افسِّر النص، بل النص هو الذي يفسرني.

س ـ هل لدينا آليات لفهم النص؟ واذا كان هدف الشارع هو هداية الناس، فهل يتكلم بلغة يفهمها هؤلاء الناس أم لا؟

اصوليونا يتحدثون عن اللغة العرفية وعـرف العـقلاء ويـقولون بأن الشارع يتحدث مـع قـارئ النـص بهـذه اللـغة. ويسـعى الاصـوليون والمفسرون لتقديم قواعد وآليات لادراك المتون الدينية وفهمها. وتشترك بعض هذه الآليات مع المتون غير الدينية. كما ينبغي مراعاة الأدب وقواعد علم اللغة في جميع المتون والنصوص لاسيما الدينية منها.

الاصول العرفية الحاكمة على الألفاظ تساعدنا على تحديد دلالة الكلام ومراد المتكلم والذي يعبر عنه الاصوليون بعرف العقلاء.

اضف الى ذلك اننا ننتهي في المتون الدينية الى التوفيق بين كلام المتكلم، ففي تفسير الآيات القرآنية نقوم بهذه العملية ايضاً، وهو الاسلوب الذي لجأ اليه العلامة الطباطبائي، أو بعض المفسرين بمستوى أقل. فاذا كان ظـاهر بعض الآيات يشير الى الجبر، وبعضها يشير الى الاخـتيار، فمـن المـمكن الوصول الى مراد الشارع من خلال التوفيق بينها.

والأمر الآخر هو اننا نمتلك سنّة المعصومين (ع). طـبعاً مـع مـراعـاة الضوابط والقواعد التي تثبت ان القول الفلاني هو من سنّة المـعصومين. كذلك يساعدنا موقع العقل وحجيته على فهم المتن. فحينما نواجـه الآيـة القرآنية ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، نجد أن لدينا آية اخرى تـقول ﴿ليس كمثله شيء﴾. ولكن حتى لو افترضنا عدم وجود هذه الآية الثانية فالأدلة العقلية تقول لنا ان المراد باليد، ليس اليد المادية.

يقول بعض أصحاب التأويل بأن الافتراض المسبق أو الفرضية تتدخل في فهم وادراك مراد الشارع، فماذا تقولون؟

اضف الى ذلك لو سلّمنا بأن للفرضيات تأثيراً على فهمنا للنصوص الدينية، فهل هي متغيرة ام لدينا فرضيات ثابتة؟ ولو فرضنا ان هذه الفرضيات متغيرة، فهل لدينا ملاك في الحكم عليها؟ فهل باستطاعتنا ان نقول بأن هذا صحيح وذلك غير صحيح؟

أضرب على ذلك مثالاً. الطنطاوي سعى لتفسير القرآن من خلال فرضيات العلوم التجريبية، أو ان بعض العرفاء سعوا لفهم الآيات القرآنية اعتماداً على الفرضيات العرفانية. فهل يمكن ان نقول: لا يمكن تفسير جميع الآيات تفسيراً علمياً؟ كذلك لو تخلينا عن التأويلات العرفانية والتفتنا الى ظاهر الآيات، فهل يمكن القول بأن هذا التفسير أو ذاك لظاهر الآية القرآنية غير صحيح، بل متصل ببطونها، سيما وقد جاء في الأحاديث ان القرآن ذو بطون؟

والخلاصة هي ان البعض يقولون بأننا نفهم النصوص على أساس فرضياتنا، فهل هناك طريقة لتصحيح هذه الفرضيات؟

ج ـ قلتم بأن الآيات القرآنية الكريمة نزلت على أساس ما لدى الناس من فهم متعارف. ولا شك في ان القرآن الكريم قد نزل بلغة عرفية متداولة. فالجمل القرآنية بسيطة وخالية حتى من الاصطلاحات الفلسفية والعلمية والشعرية. وهي ذات اللغة التي يتحاور بها الناس، لكنها في منتهى البلاغة والفصاحة والاعجاز.

ولا ريب في ان القرآن الكريم نزل لفهم الناس، وينبغي ان يكون بلغة يستطيع الناس فهمها.

أما قولكم بأن أنصار التأويل يقولون بأننا ينبغي ان ننطلق لفهم المتن من خلال الفرضيات، فهذا كلام صحيح، لكنهم لا يقصدون أنهم يتحركون على المتن وهم يحملون هدفاً خاصاً، وان كان من الممكن ان يكون البعض كذلك.

الانسان باستطاعته ان يكون حيادياً وألا ينطلق نحو المتن عن غرض خاص. طبعاً لابد من الاذعان أيضاً بأن الانسان لا يمكن ان يتعامل مع المتن بذهنية خالية من كل شيء تماماً. ومعارضو التأويل يتصورون عن خطأ أن من الممكن التعامل مع النصوص بذهن خال. فالذهن الخالي لا حركة له، كما انه راكد وظلماني، ولا يستطيع أن يفهم. فالفهم نوع من الحركة، بل الفكر بالأساس نوع من الحركة، والحركة تحدث دائماً بين النور والظلمة. أي اننا نعلم شيئاً من جهة ولا نعلمه من جهة اخرى. ولو كنا لا نعلم أي شيء قط فلن نفهم أي شيء قط. كذلك الذي يفهم كل شيء لا يتحرك لفهم أي شيء، لأنه لن ينفتح له أي شيء جديد.

اذن فالفاهم المطلق يفهم كل شيء، والجاهل المطلق لا يفهم أي شيء. والانسان في مقام تحصيل المعرفة يتحرك بين الظلام والضوء، وبين الجهل والعلم. أي أنّه يعلم شيئاً ولا يعلم شيئاً آخر.

وصفوة الكلام هي ان الانسان لا يتعامل مع المتن بذهن خال أبداً، ولو كان منصفاً لكان عليه تجنب الفرضيات والأحكام المسبقة.

لابد ضمن هذا الاطار من التنويه الى الأمرين التاليين: اولاً، بمقدور

المرء التخلي عن فرضياته وأحكامه المسبقة نهائياً، أي عن الفرضيات المؤثرة على فهمه. فالفرضيات والمعلومات المسبقة يمكن ان تحرف الفهم وتُخرجه عن مساره الصحيح، غير أن هذا لا يعني التخلي عن أي فهم مسبق. فقد قلنا ان المرء قد ينطلق نحو النص وفي ذهنه اغراض خاصة، كما قد ينطلق اليه للوقوف على الحقيقة، وفي مثل هذه الحال لا يخلو ذهنه من فهم. وعليه لا يمكن التعامل مع المتن بدون فهم قبلي. ولذلك اقترح استبدال الفرضية أو الافتراض المسبق بالفهم القبلي.

ثانياً، حينما تقولون بأن المتن قد نزل للعقلاء، فهذا يعني ان العقل يتدخل في تفسير المتون وفهمها. فجميع الأفهام التي لدينا للمتون، لا ينبغي ان تكون غير معقولة. طبعاً الظاهر حجة، حيث انني أفهم الظاهر، ويكفيني هذا الفهم. واذا كان الفهم الظاهري متناقضاً أو أنه يوحي لي بفكرة غير معقولة، فلا ينبغي البقاء ضمن اطار المعنى الظاهري.

فلو فسّرنا الآية القرآنية ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وفق الفهم العرفي والذي يُعد حجة ايضاً، لظهر ان الله جالس على عرش أو كرسي، غير أن العقل يقول ان الجلوس خاص بالأجسام المادية والله تعالى ليس جسماً. لذلك ينبغي العدول عن الفهم الظاهري من أجل فهم الآية بمعناها الصحيح.

العقل يقول: ينبغي الانطلاق الى ما وراء الفهم الظاهر، وأن نفسّر «الاستواء» بـ «الاستيلاء». أي ان الله تعالى مستول على العالم ومحيط

به.

كذلك لو ظهر أي لون من التناقض بين آيتين، فلابد من تأويل احداهما لصالح الاخرى.

البعض يعارض التأويل. وأنا لا أدري لماذا يعارض بعض أهل الظاهر اسلوب التأويل في حين ان التأويل اصطلاح قرآني: ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾. وورد «التأويل» في القرآن أيضاً حين تحدثه عن اللقاء الذي جرى بين موسى والخضر، والذي تحدث فيه القرآن عن لسان الخضر مخاطباً موسى قائلاً ﴿انك لن تستطيع معي صبراً﴾. فموسى الذي هو من الأنبياء اولي العزم لم يستطع ان يتحمل تأويل الخضر وأعماله الباطنية.

كان للخضر مقام معنوي رفيع والذي يعبّر عنه بالمقام الولوي. فكان يفهم أعمال الله تعالى فهماً لا يطيقه حتى نبي الله موسى. اذن فالتأويل معناه الانطلاق الى الباطن، والآيات القرآنية ذات درجات ومراتب غيبية، والتأويل هو التحرك باتجاه هذه الدرجات.

ولا ريب في ان للتأويل مراتب ودرجات، وكذلك للمؤولين مراتب ودرجات. والذي يحصر نفسه ضمن اطار الظاهر، يخاصم أهل التأويل، بينما يدعونا القرآن الكريم الى التأويل.

أعتقد انه لا يوجد أي تعارض بين الفهم الظاهري للآية والفهم التأويلي، وان كلاً منهما يقع في طول الآخر. فلا ينبغي البقاء في مقام الظاهر اذ ان الذي يتمسك بالظاهر سوف يشاهد تناقضاً بين بعض

الآيات، ولن يتبلور لديه فهم دقيق للحقيقة إلّا من خلال الانطلاق الى الباطن.

معظم الاختلافات التفسيرية الملاحظة في الأديان والثقافة الاسلامية، منبثقة من الاختلاف بين الظاهر والباطن، بينما لا نرى أي اختلاف بين الظاهر والباطن. فالآية القرآنية التي تقول ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾، يفهم منها اهل الظاهر ان الله ظاهر في مكان وباطن في مكان آخر، بينما الله تعالى ظاهر وباطن مثلما هو اول وآخر.

فالآية تقول الله تعالى باطن بما هو ظاهر وظاهر بما هو باطن. أي انه باطن في عين الظهور، وظاهر في عين الباطن. وهذه حقيقة لا يفهمها أحد إلّا اذا كان من أهل الظاهر ومن أهل الباطن. اما ذلك الذي أغلق بوجهه طريق الباطن، فلا يفهم من الآية سوى ان الله خافٍ في بعض الأحيان، وظاهر في أحيان اخرى، بينما الله تعالى ظاهر في عين البطون، وباطن في عين الظهور.

يقول أحد العرفاء ان الناس يتصورون ان العالم ظاهر والله تعالى باطن، بينما الله ظاهر دائماً والعالم باطن دائماً.

لو انطلقنا من هذه الرؤية لتفسير الآيات القرآنية لما رأينا أي اختلاف بين الظاهر والباطن. وحينذاك نعطي الحق للمؤولين كابن العربي، وللظاهريين، وللعلامة الطباطبائي الذي يراعي في تفسيره الجانبين الظاهري والباطني.

طبعاً بعض التفاسير الأدبية والعلمية كتفسير الطنطاوي ذات جانب

علمي وظاهري، بينما تفاسير ابن العربي ذات جانب باطني. وهذان اللونان من التفسير لا يتعارض أحدهما مع الآخر. ينبغي فقط ان يحمي المفسّر نفسه من الانجماد على الظاهر كي تشغل المسائل الخاصة بالتأويل موقعها الخاص. فالغربيون الذين يتحدثون عن التأويل، قد يطرحون بعض الأفكار الجيدة، لكنهم لم يبلغوا معانينا الباطنية. فلو يفهم بعضهم معاني تأويلنا، لأصبح تأويلهم أقوى.

والحقيقة هي ان حكماءنا كانوا أول من تحدث عن التأويل في صدر الاسلام، فحينما قيل ان للقرآن سبعين بطناً، فهذا يعني الاشارة الى التأويل.

يقال ان كلمة «هرمنوتيك»[١] التي تعني التأويل، مأخوذة من «هرمس» والذي هو النبي ادريس. وكان شخصية باطنية، سواء كان نبياً أو لم يكن. وكانت لديه أفكار باطنية، ويُنسب اليه الـ «هرمنوتيك». ولا اشكال في الـ «هرمنوتيك» بمعنى التأويل، ولكن لديه الكثير من الأنواع التي لا اوافق عليها.

س ـ هل ادراكنا يلعب دوراً فاعلياً فقط بينما لا يلعب المتن سوى دور قابلي ام ينبغي القول بأن حركة التفسير ذات جانبين؟ بتعبير آخر: هل هناك تفاعل مستمر بين الادراك والمتن؟ والأمر الآخر هو أن البعض يقولون بأن نظريات المفسرين قائمة على فرضيات وتوقعات وتساؤلات كانت تثار في

---

(١) Hermeneutic.

عصرهم. فالأشاعرة والمعتزلة كانوا ينطلقون نحو القرآن وهم يحملون افتراضات مسبقة. أو ان الطنطاوي وبعض الوضعيين حينما يفسرون القرآن، يفسرونه على أساس توقعات خاصة. كذلك لجوء بعض الاشتراكيين في ايران والعالم العربي الى تفسير القرآن تفسيراً ماركسياً!

والنقطة المهمة الاخرى هي اننا حينما نتعامل مع المتن الديني ندرك ان بالامكان تصحيح الأفهام القبلية والتوقعات من خلال الرجوع الى المتن والقواعد المهيمنة عليه. وليس الأمر ان يدنا قاصرة عن عالم الواقع.

والأمر الآخر هو ان المتن قد يصحح تساؤلاتنا وتوقعاتنا في بعض الأحيان، وقد تفتح تساؤلاتنا آفاقاً أمام فهم المتن. مفسرونا القدامى لم ينطلقوا الى القرآن بالسؤال عن فلسفة التاريخ، إلّا انهم يرجعون الى النص في هذا اليوم من خلال اثارة تساؤلات جديدة، فيحصلون على اجابات.

وقد ينطلق المفسر الى القرآن بفرضية مادية كي ينتزع منه فلسفة تاريخية على أساس المادية التاريخية، بينما يرفض النص القرآني ذلك ويرفض فرضيته.

في النصوص، مؤشرات باطنية كثيرة تقوم بتصحيح أفهامنا المسبقة. فالنص ليس كالنقش الأثري اليتيم الذي لا توجد أية قرينة تساعد على معرفته. طبعاً علماء الآثار يدّعون في هذا اليوم عدم وجود مثل هذا النقش.

ج ـ تحدثتُ بما هو أقوى من هذا التعبير وقلتُ ان التفسير ذو حدين. فهو يؤثر عليّ من جانب، وفهمي يؤثر عليه من جانب آخر. بل هناك ما هو أعظم من ذلك، فالأفهام النازلة من ارادة لا متناهية، قد

تفسّرني. ففي التفسير تفاهم ومواجهة. فالمتن قوي جداً في بعض الأحيان ولذلك أفسَّر به لا أفسِّره.

س ـ ما هي عوامل اختلاف الافهام العرضية وأسباب ظهورها؟ فلو بحثنا موضوع الارتداد، فما هي مصاديقه؟ وهل عناد المرتد شرط أم لا؟ ولو توصل أحد الى الحقيقة ثم لم يأخذ بها فهل هو مرتد؟ كذلك هل هو مرتد ذلك الشخص الذي لم يبلغ الحقيقة وينكر ضرورة من ضروريات الدين عن غير وعي ومعرفة؟

هناك اختلاف في وجهات نظر الفقهاء والذي يشير الى اختلاف في الأفهام العرضية.

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما هي العوامل التي توجب الاختلاف في هذه الأفهام؟ فهل هناك عوامل من باطن المتون الدينية ام نقول بأن هذا الاختلاف يرجع الى الذوق والتقاليد الثقافية ومستوى قوة الفهم والادراك عند الانسان؟ فقد يرجع الاختلاف في بعض الأحيان الى مستوى الأفكار، مثل بعض الاختلاف في وجهات النظر بين الفلاسفة والمتكلمين. وقد يرجع الى عدم التعمق في آراء القدماء.

ج ـ الاختلاف في الرأي يتحقق حينما يكون الأفراد بمستوى واحد من حيث الفهم لحصول الاختلاف في الفهم والتفسير حين مواجهة المتن.

وقد مثّلتم لذلك بمثال جيد. فالفقيهان المتماثلان من حيث الدرجة العلمية، لماذا يختلفان في الفتوى ازاء قضية معينة؟ ولا ريب في وجود

العديد من العوامل التي تقف خلف ذلك. فبعض هذه العوامل مرئي، والبعض الآخر غير مرئي. وهناك تأثير للمستوى الدراسي والتجارب، والعوامل التاريخية والنفسية على فهم الانسان. وعلى صعيد الاختلاف في الرأي بين فقيهين يقول البعض ان كليهما صحيح، وهذا هو رأي المصوبة. اما رأي المخطئة فيرى ان أحدهما صحيح والآخر خطأ، ولا يمكن للرأيين المتضادين ان يكون كلاهما صادقاً، سيما مع مبدئنا الذي يطرح معيار الانطباق مع الواقع. يمكن فقط القول بأن الذي اجتهد وأخطأ فانه معذور عند الله. فهذا الفقيه الذي أخطأ بما انه بذل الجهد اللازم فانه معذور امام الله. ويمكن تعميم هذه المسألة، أي اخراجها من اطار الفقه وتطبيقها على سائر المسائل الفكرية.

نوع النظرة التي لدى الانسان، مؤثر أيضاً على الاختلاف في الفهم. والإشكال منبثق من الأمر التالي وهو انّ عقل الانسان في هذا العالم لديه العديد من المزاحمات. فلو كان العقل مطلقاً لما تعرض لهذه الأخطاء. فالعقل الأول لا يخطئ، اما عقل الانسان فبما انه غير خالص، فانه يتعرض للخطأ.

خلقة الانسان لديها بالأساس قوة عاقلة وقوة واهمة، وقوة الخيال والحواس. وهذه الادراكات غير منفصل بعضها عن البعض الآخر. ورغم انها ذات درجات من الادراك لكنها تؤلف وحدة بمجموعها. يقول علماء النفس: «النفس في وحدتها كل القوى». أي رغم هذه الكثرات التي لدى النفس الانسانية الناطقة، لديها جميع هذه الشؤون.

فهذه الشؤون سواء كانت ادراكية أو عاطفية، لديها وحدة.

عقل الانسان يعاني من الوهم. أي ان عقلنا يتقابل مع الواهمة. ويقول القدماء في الفلك المحدد أن ما فوقه لاخلاء ولا ملاء، ويعتبرون هذا الأمر عقلياً بينما تتساءل الواهمة: اذن ما هو؟

كذلك حينما يدور الحديث حول الأزلية، فالأزلية من وجهة نظر الحكيم ما هو خارج عن الزمان، غير ان الذهن ليس باستطاعته ان يتصور ما فوق الزمان. فالعقل يفهم الأزل والأبد، غير أن الواهمة تدرك هذين المعنيين في طول الزمان دائماً، أي تعتبر الأزل امتداداً بعيداً للزمن الماضي، والأبد امتداداً بعيداً للزمن المستقبل.

من الناحية العقلية، الله تعالى ليس لديه زمان ولا مكان، غير أن واهمة الانسان مهما تتصور تقول: ان الله كان في زمان ما أو في مكان ما.

س ـ اذن انتم تعتبرون القوة الواهمة من موانع الفهم. الفيزيائي المعروف «نيلزبوهر» يقول نحن ممثلون ومتفرجون في مسرح الوجود الكبير. بل يُستشف من كلماتكم ان معرقلات الفهم كثيرة جداً وقد أشرتم الى بعضها. كذلك أشرتم الى الأمر التالي وهو ان العقل يسعى كي يكون متفرجاً محضاً على رغم التمثيل. ويُطرح هذا السؤال بالأساس: هل يمكن التقليص من التمثيل وبلوغ مرحلة التفرج والمشاهدة؟ وهل يمكن التوصل الى فهم المتن كما هو؟ وهل بمقدور عقلنا تصحيح بعض أخطائنا؟

ج ـ بمقدور العقل ابعاد بعض مزاحميه. وهذه هي احدى الوظائف التي يقوم بها العقل. فحينما تتحدثون عن أخطاء العقل، فالعقل هو الذي

يتحدث عن أخطائه. فليس هناك أحد يقول للعقل انت قد أخطأت. فحينما يلتفت أحد انه متعرض للوهم والخيال، فالعقل هو الذي يدرك هذا الوهم والخيال.. وحينما يدرك العقل أخطاءه، فلابد أن تكون لديه القدرة على اصلاحها أيضاً.

العقل يسعى بالأساس دائماً نحو اصلاح أخطائه. وعليه فالعقل يخطئ، ويرفع الخطأ. والعقل لديه القابلية على الوصول للواقع.

س ـ يقول البعض مثل «بوير» اننا لا نصل الى الحقيقة، وانما نتقرب الى الحقيقة. اذن اذا كنا لا نعرف ما هي الحقيقة فهل هناك معنى للتقرب اليها؟

ج ـ ينبغي تفسير كلام بوير. فأنا لا ادري ما يريد بالضبط. اما اذا تصورنا الحقيقة أمراً جامداً فاننا لن نصل اليها، ما لم نتقرب اليها. طبعاً لابد من بلوغها أخيراً. لكن الحقيقة ليست أمراً جامداً وأنما هي أمر سيّال. فالحقيقة ثابتة وليست متغيرة، لكنها سيالة وغير متناهية. ولذلك يعد التقرب نوعاً من الوصول على أحد المعاني.

لدينا ما يشبه هذا الكلام في ديانتنا. فالعبادة توجب القرب الى الله فجميع التعاليم الالهية، من أجل تحقق هذا التقرب، غير ان هذا التقرب والقرب، نوع من الوصول أيضاً. فعباد الله ليسوا في درجة واحدة من القرب. فدرجات القرب متفاوتة، لكن الجميع يتمتعون بنوع من الوصول مهما كانت درجة القرب التي هم فيها.

س ـ التقرب من الله يعد من مباحث علم الوجود، بينما البحث هنا،

متصل بنظرية المعرفة.

ج ـ ينبغي التحدث بلغة علم الوجود. وفي نظرية المعرفة لا قيمة لمعرفتنا أيضاً اذا لم تكن لدينا لغة علم الوجود.

س ـ هل تعنون أن الأصل هو الوصول؟

ج ـ بوير، يتحدث كفيلسوف. والوجود هو الأمر المهم بالنسبة اليه. فلو كان يتحدث كرياضي أو كفيزيائي لتغير الأمر. لكنه حينما يتحدث كفيلسوف فلا يمكن ان يمر على موضوع علم الوجود مر الكرام. كذلك لا يمكن تجاهل مسألة الوجود ونظام الخلقة في الفلسفات المضافة. اذن بما ان بوير فيلسوف فينبغي ان يتحدث الينا بلغة الوجود. وعليه نحن نفسر كلام بوير كالتالي: القرب نوع من الوصول.

س ـ حينما نطرح مسألة الوصول، نأخذ مبدأً بنظر الاعتبار نحن في حالة اقتراب اليه. لذلك من أجل فهم حقائق العالم لابد على الأقل من ان يكون لدينا علم اجمالي بالحقيقة كي يكون ثمة معنى للقرب منها.

اذا لم يكن لدى أحد ايمان بالحقيقة، فلا يمكن التحدث لا عن القرب ولا عن الوصول اليها. فالبحث عن الوصول الى الحقيقة أو القرب منها، لا معنى له إلّا اذا كان هناك ايمان بها. فقولكم ان الحقيقة واسعة، أمر في غاية الأهمية، لأننا حينما ندرس الحقيقة نواجه مختلف أبعادها. ومن الممكن ان ندرك بعض هذه الأبعاد ولا ندرك البعض الآخر. فالمرء يصل الى الحقيقة بمقدار ما يدرك منها.

بعد هذا اريد ان تتحدثوا لنا عن صمت الطبيعة والشريعة الذي يطرحه البعض.

ج ـ ينبغي تفسير معنى الصمت. فهذه الكلمات التي تطرح في فلسفة العلم، تثير نوعاً من المغالطة. لذلك يجب معرفة معنى الصمت. الطبيعة على قول أحد المفكرين مكتوبة باللغة الرياضية. ولربما لدى الطبيعة لغات اخرى لا يدركها الرياضي. وأنا أعتقد ان لها لغات اخرى.

س ـ مثل لغة الآيات؟

ج ـ نعم. فالعالم بحسب اصطلاحات القرآن، آية الهية. والموجودات آيات الهية. الموجودات لديها لغة الآيات: ﴿وان من شيء إلّا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾.

البعض يعتبر لغة العالم لغة مرآتية. فلغة المرآة ليست صورة، وانما تكشف عني وتتحدث معي، العالم يكشف عني، وعليه فالعالم ليس صامتاً بهذا المعنى.

لذلك ينبغي تفسير الصمت. فاذا كان المراد بالصمت هو ان الطبيعة لا تتحدث كما نتحدث نحن الناس، فهذا كلام صحيح، لأن الطبيعة ليست ناطقة مثلنا. لكن لو نظرنا اليها من منظار علم الوجود، فانها تتحدث معنا، والعالم بأسره يتحدث معنا.

س ـ التفسير الذي قدمتموه لنطق الطبيعة على أساس أفكارنا العرفانية والفلسفية يكشف عن امكانية تحليل ودراسة بعض الأسئلة الجديدة.

فالبعض يعتبر الشريعة صامتة كالطبيعة. ونحن نرجع الى النصوص حاملين الفرضيات والتوقعات والتساؤلات، فنحصل على الاجابات.

ج ـ هناك تساؤلات في الواقع حول صمت أو عدم صمت الطبيعة والشريعة، ورغم انها لا ضير فيها لكنها على صلة بالفكر الوضعي التجريبي. فالنظرة الوضعية التجريبية نظرة خاصة الى العالم. ورغم أني لا شأن لي بصحة وسقم هذه النظرة، لكن الأمر الذي لابد من الالتفات اليه هو ان هناك نظرات غير وضعية للعالم ايضاً.

اذا كان مرادنا بالشريعة هو النصوص الدينية، فالنصوص الدينية كورق وحبر وكتاب، أمر صامت. فالنظرة الوضعية مصحوبة عادة بفرضيات خاصة. وبما أن الذهن الخالي لا يطرح مسألة، فانه يطرح المسألة على أساس توقعه الخاص، ويفهم المعاني على أساس ذلك التوقع وتلك الفرضيات. وهذا هو بالضبط عين ما يهتم به المفكرون والمفسرون المسلمون، ويطلقون عليه اسم التفسير بالرأي. فأنتم لو تعاملتم مع النصوص الدينية بهذه النظرة لتوصلتم الى نفس النتيجة.

يمكن أيضاً النظر الى العالم نظرة اخرى، أي نظرة عرفانية والهية. طبقاً لهذه النظرة، تعد موجودات العالم آيات الهية، والعالم مرآة الحق تعالى.

فاذا اعتبرنا الطبيعة آية الله تعالى، فكلمات النصوص الدينية، آيات الله أيضاً. طبعاً اذا كان المراد بالآية القرآنية جملةً أو مقطعاً من كتاب القرآن، واعتبرنا القرآن مؤلفاً كأي كتاب آخر من فصول ومقاطع

وجمل، فالنص في مثل هذه الحال نص صامت، ولابد من استنطاقه من خلال طرح الأسئلة عليه، مثلما ينبغي الانطلاق الى الطبيعة واستنطاقها من خلال افتراض نظرية خاصة.

من الجدير بالذكر هو ان هذه الرؤية ليست هي الرؤية الوحيدة، فهناك وجهة نظر اخرى تقول ان القرآن بأسره آية. وتعد هذه الرؤية، رؤية معنوية. وبهذه الرؤية يشاهد الانسان الحق ومظاهره في الآيات القرآنية، ويرى الحقيقة في الآيات التي هي كلام الله ودليل المعاني والحقائق الملكوتية.

هذه النظرة، نظرة أولياء الله ومحط اهتمام الروايات والأحاديث. اما التفسير بالرأي والذي يقوم عليه التفسير الوضعي، فهو مذموم ومرفوض. فقد ورد في الحديث: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

المتون المقدسة الدينية ـ لا سيما الاسلام ـ غير ممكنة بدون معنوية. لذلك ينبغي الانطلاق الى تفسير القرآن الكريم بروحانية واذن الهية وعين ربانية. وهذا أمر متصل بأولياء الله وبمن لديه اتصال بهم. ورد في الحديث: «انما يعرف القرآن من خوطب به».

الذي يعرف العربية، يفهم معاني ألفاظ القرآن الكريم، لكنه مجرد فهم ظاهري فقط، إلّا ان معرفة معاني القرآن التي هي تجليات الهية، فلا تتاح إلّا لمن لديه معنوية الهية. فلو انطلق ذلك الذي لديه اتصال بأولياء الله عن طريق المعنوية، نحو المتون الدينية، لأدرك الحقائق.

فآيات الله لمثل هذا الشخص غير صامته. فالله تعالى لم يتحدث مرة واحدة. فمن صفاته تعالى انه متكلم. والتكلم لا ينتهي معناه قط مهما كانت الطريقة التي يُطرح بها. فالله تعالى متكلم دائماً وغير صامت. فبما انه أزلي وأبدي، فصفاته أزلية وأبدية أيضاً. والتكلم أيضاً من صفات الله الأزلية والأبدية والسرمدية. ولكن ينبغي توفر الأذن التي تسمع. والذي ينطلق بهذه الأذن والعين نحو المتون الدينية ـ لا سيما القرآن ـ لا يرى الصمت. فهو سيواجه عين كلام الحق. فالآيات القرآنية عين كلام الله والقرآن كلام الهي بالحمل الأولي والحمل الشائع.

القرآن لا يفهمه سوى أهل القرآن، ومن لم يكن من أهل القرآن، فينبغي عليه الانطلاق نحو اولئك الذين لديهم القدرة على فهمه: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾.

فأهل الذكر هم اولئك الذين يفهمون لغة القرآن وعلى صلة بالله تعالى. فلو اعتبرنا القرآن متناً بشرياً وتعاملنا معه بالفهم الظاهري والحس الوضعي، وتجاهلنا تلك المعنوية، فالحق في مثل هذه الحال مع اولئك الذين يقولون: المتن صامت.

س ـ البعض يقولون ينبغي أن يفعل الوحي بالانسان ما لا يفعله أي كلام آخر. أي اذا لم يؤثر الوحي على الانسان ولم يغيره كلياً فلا يمكن أن يعد وحياً. ونرى مثل هذا الأمر في الفلاسفة الوجوديين. طبعاً هؤلاء قد تحدثوا مثل هذا الحديث من أجل نفي التضاد بين الايمان والعقل. اما كلامكم، فهو من نمط آخر. انتم تسعون لطرح المراتب الطولية للفهم. والسؤال هو: اننا

لو تجاهلنا المراتب العليا للفهم والتي يهتم بها القرآن أيضاً كقوله ﴿ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾، ونطرح الفهم في مستوى أوطأ، ونقول: لو قرأ مستشرق ما القرآن الكريم ولم يكن لديه أي تعال عرفاني، ولا يهتم إلّا بظاهر الآيات القرآنية، فهل سيحصل على بعض مراتب الفهم؟

ج ـ لا ريب في أن الانسان ـ مستشرقاً كان أم غير مستشرق ـ حتى اذا لم تكن لديه درجات من المعنوية، فان لديه فهماً عرفياً متعارفاً، لأن مفاهيم القرآن نزلت بلغة العرف. فهذه المفاهيم الظاهرية المطروحة في عرف العقلاء، قابلة للفهم. طبعاً من الممكن ان يظهر اختلاف في الفهم الظاهري. أي ان يصل مستشرق ما بفرضية ما الى نتائج ما، ويصل مستشرق آخر بفرضية اخرى الى نتائج اخرى.

فالمرء اذا خلا من المعنوية واكتفى بالسطح الظاهري، فلابد ان يظهر الاختلاف. فالفرضيات المختلفة تؤدي الى ظهور نتائج مختلفة، بل وقد يحدث الاختلاف حتى في هذا الفهم الظاهري.

س ـ هل يمكن اصدار الحكم من الأفهام الظاهرية؟ أي هل يمكن اثبات ان بعض هذه الفرضيات غير صحيح؟

ج ـ نعم. فلو حصل لشخصين فهمان متناقضان لآية واحدة من خلال سلسلة من الفرضيات، فلا يمكن القول بأن كليهما صحيح، غير ان من الضروري القول للذي أخطأ أن فرضيتك خاطئة. فأنتم الذين تنظرون من الخارج بمقدوركم ان تعتبروا أحد التفسيرين خاطئاً والآخر مصيباً.

كيركغارد الذي بحث التعارض بين العقل والايمان، كان ينبغي عليه ان يعلم بأنه قد وقف في وجه العقل الهيغلي وعبَّر عـن مـعارضته له. ورغم ان هذا الموضوع مثار في المسيحية، غير انني كفرد مسلم لا أرى أي تعارض بين الدين والعقل.

س ـ البعض يقول بأن الكلام وحي كأنه نازل علي، وينبغي أن أفهمه بهذه الصورة. والسؤال هو: اذا لم يكن لدي مثل هذا الفهم، أي انني لم أشعر انه نازل ومؤثر علي، فهل سيكون ذلك الكلام وحياً؟

ج ـ لا ريب في انه سيكون وحياً. وكلما كان اتصالنا بعالم المعنوية أكبر، كان فهمنا أكثر دقة. اذن اذا لم يكن لدى أحد نوع من المعنوية ويريد ان يفهم المتن بهذا الفهم الظـاهري، فـهل بمـقدوره أن يـفهمه؟ لاريب في انه سيفهمه.

الذي ينظر الى هذه الأفهام من بعيد، ويرى ثمة فهمين متعارضين، فلابد ان يكون أحدهما صحيحاً والآخر غير صحيح. ويمكن تشخيص الفهم غير الصحيح بواسطة العقل. فلو بذل العقل الجهد فسـيصل الى علة التعارض. فالذين أيديهم قصيرة عن المعنوية، فـلابد ان يـزيلوا الأخطاء عن طريق الرجوع الى العقل.

س ـ اولئك الذين يطرحون هذه المباحث يواجهون السؤال التالي: هل جميع الأفهام المتعارضة صحيحة ام غير صحيحة؟ وهؤلاء يجيبون بأن جميع الأفهام المتعارضة غير صحيحة. ويُسأل هؤلاء: هل لدينا ملاك أو مـعيار

لتشخيص الفهم الصحيح وتمييزه عن الفهم الخاطئ؟ واذا لم يكن لدينا مثل هذا المعيار لا سيا في فهم الدين ـ خاصة في مقام العمل ـ فبامكان اولئك الذين يقترفون جرائم، القول بأن فهمنا للدين كان هكذا.

ج ـ اذا كان المتن هو القرآن، فلابد من الرجوع الى أهل القرآن في حالات الاختلاف، أي الرجوع الى أهل المعنوية واولئك الذين هم على اتصال بهم، كي نرى كيف يفهمون. ولو وُجد من لا يعترف بأهل المعنوية ويدعي بأنه هو الذي يريد ان يحل المسائل، ويؤكد على فهمه فقط، فلابد من التحاور مع مثل هذا النمط من الناس.

نحن لدينا معيار، وهو العقل الذي يعطي المعايير في جميع العلوم.

س ـ هؤلاء يعتقدون بأن الاسلوب الصحيح هو المعيار الذي يميز الفهم الصحيح عن الفهم غير الصحيح. اذا كان الأمر كذلك، فما هو الاسلوب الصحيح؟

ج ـ الاسلوب الصحيح يعيَّن من قبل العقل.

س ـ اذا اعتبرنا أي فهم، قائماً على سلسلة من الفرضيات والأفهام القبلية، ونرفض امكانية التحكيم بين هذه الفرضيات والأفهام القبلية، فلابد ان يطرح الاشكال التالي وهو ان اسلوبكم أيضاً قائم على سلسلة من الأفهام القبلية.

ج ـ لاشك في امكانية تحقق الفهم بدون فرضية. لكن حينما يظهر التعارض يسعى العقل كي يعرف ما هو مصدر هذا التعارض. فهل هذا

التعارض، في فهمه المسبق ام في فرضية الخصم؟ فالعقل هو الذي يستطيع ان يحدد خطأ الخصم أو يصحح فرضيته هو.

س ـ اذن لابد من الأخذ بمعيار نهائي؟

ج ـ المعيار النهائي هو العقل. ولو رفضنا هذا، فلن يتوفر لدينا أي معيار وملاك.

س ـ اذن سنقع في فخ النسبية؟

ج ـ سنقع في فخ البطلان والوهم. فاذا كانت النسبية صحيحة في بعض الأحيان فلأن العقل يحكم بصحتها. فلو تركنا العقل جانباً لواجهنا ضلالاً محيراً وجهلاً عجيباً. فخطأ العقل يمكن تحديده بالعقل. فالعقل يعلم أين أخطأ وأين تعرض للوهم والخيال، وأين تأثر بالأهواء النفسانية. فلا سبيل أمامنا سوى العودة الى العقل والرجوع اليه. فعمل العقل على مدى التاريخ هو انه يخطئ ثم يبادر الى تصحيح خطئه.

س ـ هل توافقون على الرأي التالي وهو: لا يحق لأحد سوى العلماء ان يعطوا آراءهم في تفسير المتون، ولا يحق لكل أحد وبأي ذهنية كان وبدون تخصص، الرجوع الى المتون الدينية واعطاء رأيه فيها، ثم يقول ان قراءتي للدين هي هذه، بينما فهم الدين، يقع على عاتق العلماء، نظر للقدسية الخاصة التي يتميز بها الدين ومنهجيته الخاصة؟

ج ـ هذا أمر لا ريب فيه قط. فالذي لا يتمتع بالكفاءة والأهلية لا

ينبغي عليه الانطلاق لتفسير المتون الدينية. فعمل كهذا شـبيه بـعمل الخـباز الذي يتدخل في شؤون القصاب، أو القصاب الذي يتدخل في شؤون الخباز. في تفسير النصوص والمتون الدينية، ينبغي على الأقل ان يتمتع الفرد بالجدارة اللازمة لفهم النصوص الدينية، حتى وان كان من أهل المعنوية.

الفهرس